ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتب

سعید احمد اکبر آبادی

ایم اے۔ فاضل دیوبند

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

سنہ ۱۹۳۹ء

"اسلام میں غلامی کی حقیقت"

مسئلہ غلامی پر پہلی محققانہ کتاب جس میں غلامی کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے اور اس سلسلہ میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت بڑی خوش اسلوبی اور کاوش سے کی گئی ہے قیمت عہ مجلد سے

"تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام"

اس کتاب میں مغربی تہذیب و تمدن کی ظاہر آرائیوں اور ہنگامہ خیزیوں کے مقابلہ میں اسلام کے اخلاقی اور روحانی نظام کو ایک خاص متصوفانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے قیمت عہ مجلد عہ

سوشلزم کی بنیادی حقیقت

اشتراکیت کی بنیادی حقیقت اور اس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن پروفیسر کارل ڈیل کی آٹھ تقریریں جنھیں پہلی مرتبہ اردو میں منتقل کیا گیا ہے مع مبسوط مقدمہ از مترجم قیمت عہ مجلد سے

اسلام کا اقتصادی نظام

ہماری زبان میں پہلی عظیم الشان کتاب جس میں اسلام کے پیش کیے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کرکے اعتدال کی راہ پیدا کی ہے۔ طبع قدیم عہ مجلد عہ

ہندوستان میں قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ

آزاد ہندوستان میں قانونِ شریعت کے نفاذ کی مکمل عملی تشکیل پر پہلا بصیرت افروز مقالہ قیمت صرف ہمر

سنہ ۱۹۴۰ء

"نبی عربی صلعم"

تاریخِ ملت کا حصہ اول جسمیں متوسط درجہ کی استعداد کے بچوں کیلئے سیرتِ سرورِ کائنات صلعم کے تمام اہم واقعات کو تحقیق، جامعیت اور اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے قیمت ۱۲ر مجلد عہ

فہمِ قرآن

قرآن مجید کے آسان ہونے کے کیا معنی ہیں اور قرآن پاک کا صحیح منشا معلوم کرنے کیلئے شارع علیہ السلام کے اقوال و افعال کا معلوم کرنا کیوں ضروری ہے؟ یہ کتاب خاص اسی موضوع پر لکھی گئی ہے قیمت عہ مجلد عہ

غلامانِ اسلام

پچھتر سے زیادہ ان صحابہ، تابعین، تبع تابعین، فقہا، محدثین اور اربابِ کشف و کرامات کے سوانح حیات اور کمالات و فضائل کے بیان پر پہلی عظیم الشان کتاب جس کے پڑھنے سے غلامانِ اسلام کے حیرت انگیز شاندار کارناموں کا نقشہ آنکھوں میں سما جاتا ہے قیمت للعہ مجلد صہ

اخلاق و فلسفۂ اخلاق

علم الاخلاق پر ایک مبسوط اور محققانہ کتاب جس میں تمام قدیم و جدید نظریوں کی روشنی میں اصولِ اخلاق، فلسفۂ اخلاق اور انواعِ اخلاق پر تفصیلی بحث کی گئی ہے اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعۂ اخلاق کی فضیلت تمام ملتوں کے ضابطہائے اخلاق کے مقابلہ میں واضح کی گئی ہے للعہ مجلد صہ

صراطِ مستقیم (انگریزی)

انگریزی زبان میں اسلام و عیسائیت کے مقابلہ پر ایک معزز یورپین نو مسلمہ خاتون کی مختصر اور بہت اچھی کتاب قیمت ۱۰ر

منیجر ندوۃ المصنفین قرول باغ دہلی

بُرہَانْ

جلد دہم　　　　شمارہ (۱)

ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ مطابق جنوری ۱۹۴۳ء

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

یوں توجنگ کے ہولناک اور تباہ کن اثرات سے زندگی کا کوئی شعبہ بھی محفوظ نہیں ہے لیکن سب سے زیادہ قابل رحم حالت ان تصنیفی اور تالیفی اداروں کی ہے جو اپنا ایک مخصوص معیار رکھتے ہیں اور جن کے کام کا مقصد کوئی تجارتی کاروبار نہیں بلکہ ان کے چند اجتماعی مقاصد ہیں جن کی تکمیل کے لئے انھوں نے کمر ہمت چست کرلی ہے اور ان کو اپنا معیار اتنا عزیز ہے کہ اسے نباہنے کے لئے بڑی سے بڑی مشکل کو بھی انگیز کرسکتے ہیں۔

دسمبر ۱۹۴۲ء کے ختم پر خدا کا شکر ہے ندوۃ المصنفین کی عمر کے پانچ سال ختم ہوگئے، اگرچہ کاغذ کی گرانی اب ہوش ربا حد تک پہنچ گئی ہے اور اس میں ذرا مبالغہ نہیں کہ اب بجائے ایک روپیہ کے بارہ روپیہ خرچ ہورہے ہیں لیکن سنین ماضیہ کی طرح امسال بھی ادارہ کی طرف سے چار کتابیں شائع ہوچکی ہیں جن کے نام یہ ہیں۔

(۱) قصص القرآن جلد ۲ صفحات ۴۰۸ قیمت للعہ ر

(۲) مسلمانوں کا عروج وزوال صفحات ۴۶۸ قیمت عہ ر

(۳) تاریخ ملّت کا دوسرا حصہ یعنی خلافت راشدہ صفحات ۲۳۴ قیمت عا ر

(۴) اسلام کا اقتصادی نظام دوسرا ایڈیشن صفحات ۲۶۰ قیمت سے ر

ان کتابوں کو دیکھکر آپ خود معلوم کرسکتے ہیں کہ ان کی طباعت وکتابت اور کاغذ کا معیار بالکل وہی ہے جو گذشتہ سالوں کی کتابوں کا تھا۔ اور اس کے باوجود ان کتابوں کی قیمتیں جو رکھی گئیں ہیں وہ بھی نہایت مناسب ورموزوں ہیں۔

ندوۃ المصنفین کے معاونین ومحسنین کو ہر سال ادارہ کی طرف سے چار کتابیں پیش کی جاتی ہیں امسال بھی ہم ان کو چار کتابیں ہی دیں گے لیکن ان حضرات کو یہ واضح رہنا چاہیئے کہ امسال کی چوتھی کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" ہے

یہ کتاب کا دوسرا ایڈیشن ہے جو متعدد اضافوں اور جدید ترتیب کے اعتبار سے پہلے اڈیشن سے کہیں زیادہ ضخیم اور بہتر ہے اس لئے جو قدیم معاونین و محسنین اس کتاب کو لینا چاہیں وہ ایک کارڈ کے ذریعہ دفتر کو مطلع کردیں ان کی خدمت میں مذکورۂ بالا چاروں کتابیں ارسال کردی جائیں گی، لیکن جو حضرات اب اس جدید ایڈیشن کو لینا پسند نہیں کرتے ان کو ادارہ کی طرف سے کوئی اور کتاب جو اس معیار کی ہوگی اور جسے وہ لینا پسند کریں گے پیش کردیجائیگی امید ہے کہ ہمارے کرم فرما معاونین و محسنین ہم کو یہ اطلاع کرنے کی زحمت گوارا فرمائیں گے کہ وہ اسلام کا اقتصادی نظام جدید اڈیشن چاہتے ہیں یا کوئی اور کتاب۔

اس سلسلہ میں افسوس کے ساتھ ہمیں یہ اطلاع بھی دینی ہے کہ ہم نے سال کے شروع میں معاونین و محسنین کو توقع دلائی تھی کہ "اسلام کا نظام سلطنت" نامی کتاب زیر تالیف و ترتیب ہے اور ہم اسے ۱۹۴۲ء کی کتابوں کے ساتھ شائع کرسکیں گے۔ لیکن ہوا یہ کہ توقع کے بالکل خلاف اس کتاب کی تالیف و ترتیب میں غیر معمولی تاخیر ہوگئی اور اس کا حجم بھی توقع سے کہیں زیادہ ہوگیا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ کتاب کے اکثر اجزا کی کتابت ہوچکی ہے۔ لیکن اول تو ابھی تالیف کے اختتام میں ہی کچھ اور دن صرف ہوں گے، پھر اس کے بعد مرحلہ کاغذ کی فراہمی کا ہے۔ اب نوبت گرانی سے گذر کر کاغذ کی نایابی تک پہنچ چکی ہے۔ اس لئے بہ ظاہر مستقبل قریب میں اس کتاب کے شائع ہونے کی امید نہیں ہے۔ خدا نے چاہا تو ۱۹۴۳ء کی کتابوں کے ساتھ یہ شائع ہوگی۔

کاغذ کی سخت پریشان کن گرانی کو دیکھکر بعض مخلص دوستوں کا اصرار تھا کہ برہان کا سالانہ چندہ اور معاونین و محسنین کی شرح فیس بڑھادی جائے تاکہ ادارہ زیادہ زیر بار نہ ہو۔ ہم نے کئی دن تک اس مشورہ پر غور کیا اور آخر کار فیصلہ یہ ہوا کہ ابھی ہندوستان میں خالص علمی اور سنجیدہ کاموں کی خاطر خواہ قدر نہیں ہے، اگر ہم اپنے اخراجات کے مطابق چندہ میں اور فیسوں میں اضافہ کریں تو برہان کا سالانہ چندہ بجائے پانچ روپے کے پندرہ روپے

اور معاونین ومحسنین کی فیسیں بارہ اور پچیس کے بجائے چھتیس اور پچھتر روپے ہونی چاہئیں۔ ظاہر ہے کہ لوگ امن کے زمانہ میں بھی اتنی رقم سالانہ ادا نہیں کرسکتے۔ موجودہ دور جنگ میں جبکہ ضرورت کی تمام چیزیں بیحد گراں ہورہی ہیں یہ رقم کس طرح ادا کرسکیں گے۔ اس بنا پر ہم سب کی رائے یہ ہی ہوئی کہ برہان کا سالانہ چندہ اور معاونین و محسنین کی فیسیں حسب سابق ہی رکھی جائیں اور برہان کی ضخامت کو بھی بدستور ہی رہنے دیا جائے۔ لوگ اگر ایثار اور قربانی نہیں کرسکتے تو ندوۃ المصنفین کو اپنی بساط کے مطابق اُن مقاصد کی خاطر جن کے لئے وہ قائم ہوا ہے، ایثار وفداکاری سے کام لینا چاہئے۔ وعلی اللہ التکلان وبہ التوفیق۔

۱۹۴۳ء کے لئے جو کتابیں تیار ہورہی ہیں وہ لغت، تاریخ اور تفسیر سے متعلق ہیں، ہمارا اس سال بھی عزم یہی ہے کہ ہر طرح کی مشکلات کے باوجود ادارہ کی طرف سے اپنے معاونین ومحسنین کی خدمت میں چار کتابیں پیش کریں لیکن ہمارے دوستوں کو یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہئے کہ کاغذ جس رفتار سے کمیاب ہوتا جارہا ہے اگر رفتار یہی رہی تو عجب نہیں کہ ہم اس ارادہ میں کامیاب نہ ہوسکیں، ہمارے پاس کاغذ کا اسٹاک نہیں ہے پھر بڑی مشکلوں سے جو کاغذ دستیاب ہوتا ہے وہ برہان کی نذر ہوجاتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ جس طرح بھی ہو رسالہ تو مقررہ وقت پر شائع ہوتا ہی رہے یہ شروع سال میں ہی لکھدینا اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ اگر کوشش کے باوجود ہم ۱۹۴۳ء میں چار کتابیں نہیں بلکہ اس سے کم کتابیں شائع کرسکے تو امید ہے ہمارے دوستوں کو شکایت نہ ہوگی اور وہ اس کو ہماری مجبوری پر محمول فرمائیں گے۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۷)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

میں کہتا ہوں کہ سید آلوسیؒ نے یہ تقریر ترتیب توقیفی کی جوابدہی میں فرمائی ہے مگر احقر نے جو منشا نزاع مقرر کیا ہے اس کے بعد یہ تقریر ترتیبِ اجتہادی مانکر بھی ہو سکتی ہے۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ سور میں ترتیب محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے مستفاد تھی اور غالباً حضرت عثمانؓ ان دو سورتوں میں یک گونہ الجھاؤ کی وجہ سے زبانی استفسار کے طالب تھے، سچ تو یہ ہے کہ ترتیبِ قرآنی کا جو بار حضرت عثمانؓ کے سر پر تھا، اگر یہ نہ ہوتا تو شاید حضرت عثمانؓ کو اس طرف توجہ بھی نہ ہوتی اور جس طرح قرآن اس عہد تک دن رات مسجدوں اور محفلوں میں پڑھا جاتا تھا اس وقت بھی پڑھا جاتا مگر تالیف کی ذمہ داری نے مجبور کر دیا تھا، کہ ایک ایک قدم پھونک پھونک کر اٹھا جائے۔ اگر درحقیقت حضرت عثمانؓ کا یہ اپنا فعل معروف ترتیب کے خلاف ہوتا تو کم از کم وہ جماعت جو شہادت کے لئے آخر چڑھی تھی اپنے اعتراضات کی فہرست میں سب سے پہلے اس کا ذکر کرتی، ہاں اختلافِ احرف کا البتہ ذکر آیا ہے جس کی داستان آئندہ سنئے گا۔

بہر حال ہمارے نزدیک یہاں بھی یہ ساری بحث اسی نقطہ پر دائر ہے، کہ جو ترتیب معروف تھی وہ محض عمل سے مستفاد تھی اور ان سورتوں میں کچھ امور ایسے درپیش آگئے تھے جن کے متعلق حضرت عثمانؓ کی تمنا یہ تھی کہ کاش اس کو زبانی طے کر لیا جاتا اسی لئے حسرت کے لہجہ میں فرماتے ہیں کہ فقبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ولم یبین لنا انها منها۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس جملے میں اسی بیان اور قول ہی کی تمنا تو ہے اب جس نے فعلی ترتیب کو کافی سمجھا اس نے اسی ترتیب کو قائم رکھا۔ اور جس کے کاندھوں پر تالیف کا بوجھ تھا اسے بہت سے شکوک نے آگھیرا مگر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب سوائے تمناؤں کے اور کیا رہ گیا تھا۔ ع وکم حسرات فی بطون المقابر۔

الحاصل یہ سمجھنا کہ فعلی ترتیب اجتہاد کا دروازہ بند کرتی ہے صحیح نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ حسب بیان قرطبی امام مالکؒ فرماتے ہیں انما ألف القرآن علی ما کانوا یسمعونہ۔ مگر بایں ہمہ پھر شیخ جلال الدین السیوطی نے ان کا مذہب یہ نقل فرمایا کہ ترتیب سوران کے نزدیک اجتہادی تھی لہذا صاحب الروح کی ساری تقریر ہمارے مختار پر بھی کی جاسکتی ہے بلکہ اس صورت میں اور زیادہ دلچسپ ہو جاتی ہے

اختلافِ احرف مضمون کا تسلسل اس کا مقتضی تھا کہ اب میں آپ کے سامنے دورِ صدیقی اور اس کے بعد کے ادوار میں قرآنِ کریم کی حفاظت کا کچھ حال لکھتا مگر مصالح کی بنا پر اس سے پہلے ایک اور اہم بحث شروع کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ عہدِ نبوۃ کے قرآنِ کریم میں احرف کا جو اختلاف منقول ہے اس کی بھی تشریح کر دی جائے چونکہ اس سے قبل میں اختلاف ترتیب آیات و سور کی بحث شروع کر چکا ہوں اس لئے اگر اسی ضمن میں اختلاف احرف کی بحث کا فیصلہ بھی کر دیا جائے تو زیادہ بے محل نہیں ہے، علاوہ ازیں عہدِ خلفا میں قرآنِ کریم کی نوعیت پر آج سے پہلے بھی بہت سے قلم اٹھ چکے ہیں اور غالباً اس موضوع پر سیر حاصل بحثیں کی جا چکی ہیں مگر میرا جہاں تک علم ناقص ہے اختلاف احرف کے عنوان پر ابھی تک اردو میں تو کیا عربی میں بھی کوئی تشفی بخش بحث دیکھنے میں نہیں آئی، شارحینِ حدیث کے علاوہ ابنِ جریر طبری، امام قرطبی۔ امام طحاوی اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ اور ان کے دیگر اقران و امثال نے اس پر مستقل مقالات سپرد قلم کئے ہیں۔ کتاب الابریز میں بھی اسی مضمون پر ایک بسیط مقالہ نظر سے گذرا مگر وہ ہماری فہم سے بالاتر تھا اور اس کا جو حصہ قابلِ فہم بھی تھا وہ اردو ماہنامہ کے مطالعہ کرنے والے اصحاب کے تحمل سے بالاتر تھا، اس لئے ہم اس کا کوئی اقتباس اس جگہ

درج کرنے سے معذور ہیں، ہم سے جہاں تک ہو سکا اس سلسلہ میں بقدر ہمت و فرصت جد و جہد کی شاید کہ شاہد مقصود نظر آجائے مگر جس قدر غور و خوض کیا گیا اسی قدر جہل کا عالم اور وسیع ہوتا گیا۔ اسی محرومی و تحیر میں ایک تنہا میں ہی مبتلا نہیں ہوں بلکہ مجھ سے قبل بعض کبار علماء بھی میرے ہمنوا نظر آتے ہیں حتیٰ کہ ابوجعفر محمد بن سعدان نحوی تو یہ تحریر فرما گئے ہیں کہ یہ حدیث ان مشکلات میں سے ہے جن کے حل کی اب امید بھی نہیں[1] - امام قرطبی مقدمہ تفسیر[2] پر تحریر فرماتے ہیں کہ ابن حبان نے اس کی شرح میں ۳۵ اقوال نقل فرمائے ہیں - حافظ ابن حجر[3] فرماتے ہیں کہ یہ اقوال صحیح ابن حبان کے تتبع کے باوجود میری نظر کہیں نہیں گذرے مگر شیخ جلال الدین سیوطیؒ[4] نے اُن اقوال کو بالتفصیل ذکر فرمایا ہے اس لئے حسب بیان امام قرطبی اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ شروح ابن حبان کے کلام میں ضرور موجود ہیں۔ ایک طرف ابوجعفر محمد بن سعدان نحوی کا مایوس کن بیان ہمارے سامنے ہے دوسری طرف ابن حبان کی ۳۵ شروح کا ذخیرہ پیش نظر ہے بار بار اُن پر غور کرتا ہوں اور آخر کار یہ کہکر اٹھ کھڑا ہوتا ہوں کہ ؎ شد پریشاں خواب من از کثرتِ تعبیر ہا

اس لئے ضروری اور بہت ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں اولاً آٹھ کبار علماء کے جو چیدہ اقوال ہماری نظر سے گذرے ہیں ان کو ذکر کیا جائے پھر ان کی روشنی میں جہاں تک ہماری عقلِ نارسا کی رسائی ہو سکی ہے اس کو بھی ہدیہ ناظرین کر دیا جائے۔ یہ تو میں نہیں کہتا کہ ان اوراق میں اس بحث کو میں نے آخر تک پہنچا دیا ہے مگر بفضلہ تعالیٰ یہ بوثوق کہا جا سکتا ہے کہ اس بحث کے مطالعہ کے بعد جس قدر اقوال و شروح کا انتشار تھا وہ ختم ہو جاتا ہے، اور ایک فہیم انسان کو موقعہ ہاتھ آسکتا ہے کہ وہ کم از کم اپنے اطمینانِ قلب کے لئے کوئی فیصلہ کر سکے، جہاں کبار علماء کا معرکہ ہو وہاں اپنے خیال کو فیصلہ کن کہنا ایک علمی جرأت ہے لیکن جہاں تک اپنی سعی و فہم کا تعلق ہے اس کا نتیجہ آپ کے سامنے رکھدینا علمی فرضِ منصبی ہے۔ اب فضلاء کو اختیار ہے کہ اسے ردّ و قبول کے بعد

---

[1] قسطلانی ج ۷ ص ۴۵۲
[2] قرطبی ص ۳۶
[3] فتح الباری ج ۹ ص ۱۸
[4] اتقان ج ۱ ص ۴۶

وہ کوئی اور قدم آگے بڑھائیں اور امانت و دیانت کے ساتھ اس حدیث کی شرح ٹھکانے لگائیں۔ وفوق کل ذی علم علیم۔

انزل القرآن علی سبعۃ احرفٍ | الفاظ مذکورہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہیں جن کو حسب بیان شیخ جلال الدین سیوطیؒ اکیس صحابہ نے روایت فرمایا ہے[۱] مسند ابو یعلیٰ میں روایت ہے کہ ایک دن امیر المومنین عثمانؓ نے منبر پر اس حدیث کے متعلق حاضرین سے دریافت فرمایا تو سب نے اس کی صحت کا اقرار کیا اور آخر میں خود امیر المومنین نے بھی اس پر مہر تصدیق ثبت فرمائی۔[۲] حتیٰ کہ امام ابو عبید کا تو یہ خیال ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے[۳] مگر افسوس ہے کہ جس قدر یہ حدیث سند کے لحاظ سے قوی تھی اسی قدر کثرت شروح کے باعث مبہم ہوگئی ہے۔

سب سے پہلے یہ تنبیہ کرنا ضروری ہے کہ ابن حبان کی ذکر کردہ سب شروح اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو موضوعِ بحث بنایا جائے بلکہ تھوڑے غور سے اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بہت شروح صرف تعبیری اور اعتباری فروق کو مستقل حیثیت دیدینے سے پیدا ہوگئی ہیں جس سے سوائے ذہنی انتشار کے کوئی حاصل نہیں ہوتا اس لئے ایک مفکر دماغ کو چاہئے کہ وہ ہر شرح کو ایک مستقل شرح سمجھنے کی کوشش نہ کرے بلکہ اصل مغز پر نظر رکھے۔

شیخ جلال الدین سیوطیؒ[۴] نے بھی ان شروح کے متعلق بعض علماء کے یہ کلمات نقل فرمائے ہیں۔ ھذہ الوجوہ اکثرھا متداخلۃ ولا أدری مستندھا۔ یعنی یہ کہ یہ اقوال اکثر ایک دوسرے میں درج ہیں اور ہمیں نہیں معلوم کہ ان کا متمسک کیا ہے۔

دوم یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اقوال کی یہ کثرت اختلافِ سلف کا ثمرہ نہیں بلکہ لفظی احتمالات

---

[۱] ابیؓ بن کعب۔ انسؓ۔ حذیفہؓ۔ زیدؓ بن ارقم۔ سمرہؓ۔ سلمانؓ بن صرد۔ ابنؓ عباس۔ ابنؓ مسعود۔ عبدالرحمنؓ بن عوف عثمانؓ۔ عمرؓ۔ عمروؓ بن ابی سلمہ۔ عمروؓ بن العاص۔ معاذؓ۔ ہشامؓ بن حکیم۔ ابو بکرہؓ۔ ابو جہمؓ۔ ابو سعیدؓ خدری۔ ابو طلحہؓ ابو ہریرہؓ۔ ابو ایوبؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ (اتقان ج ۱ ص ۴۶ و ۴۷)

[۲] و [۳] اتقان ج ۱ ص ۴۷ [۴] اتقان ج ۱ ص ۵۱۔

اور قوتِ فکر یہ کے نفاذ کا نتیجہ ہیں حتیٰ کہ ابن عربی فرماتے ہیں کہ اس بارہ میں نہ کوئی نص ہے اور نہ اثر۔

حافظ منذری تحریر فرماتے ہیں کہ ان میں سے اکثر ناپسندیدہ ہیں [۱]

حافظ ابنِ حجرؒ [۲] نے بھی ان اقوال کو مستقل حیثیت دینے سے ذرا پہلوتہی فرمائی ہے اور غالباً اسی لئے یہ تحریر فرما گئے ہیں کہ یہ اقوال ہم کو صحیح ابنِ حبان میں نہیں ملے۔ بہرحال ان کے مطالعہ میں چونکہ یہ اقوال نہیں آسکے خواہ اس کے اسباب کچھ بھی ہوں، اس لئے اس بارے میں یہ پتہ دینا بھی مفید تھا کہ یہ اقوال کثیرہ جس کی طرف منسوب ہیں اس کی کتاب میں نہیں ہیں اس لئے ہم بھی ان ۳۵ اقوال کو نقل نہیں کریں گے بلکہ صرف ان اقوال پر اکتفاء کریں گے جن کو امام قرطبی نے اپنے مقدمۂ تفسیر میں منتخب فرمایا ہے اور ان ہی پر ہماری بحث مقصود رہیگی۔ ہم کسی جرح وقدح سے قبل یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس حدیث کے چند سیاق کتبِ معتبرہ سے نقل کرکے آپ کے سامنے رکھدیں تاکہ آپ اُن پر غور کرنے کے بعد ان شروح کے خطاء وصواب کا جلد تر فیصلہ کرسکیں۔

عن ابی بن کعب ان جبرئیل لقی	ابی بن کعب سے روایت ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام
النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو عند	نے أضاۃ بنی غفار کے پاس نبی کریمؐ سے ملاقات کی
بنی أضاۃ بنی غفار فقال ان اللہ	اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو امر فرماتا ہے کہ اپنی امت
یأمرک ان تقرأ امتک القرآن	کو قرآن کریم ایک حرف پر پڑھائیے آپ نے فرمایا
علی حرف فقال أسأل اللہ	کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس کی مغفرت اور عافیت چاہتا
معافتہ ومغفرتہ فان امتی	ہوں کیونکہ میری امت صرف ایک حرف پر پڑھنے
لا تطیق ذلک الخ	کی طاقت نہیں رکھتی۔

---

[۱] قسطلانی ج ۷ ص ۴۵۲ ۔ [۲] فتح الباری ج ۹ ص ۲۱ ۔ [۳] أضاۃ بفتح الہمزہ مدینہ طیبہ میں ایک پانی کا نام تھا چونکہ بنی غفار قبیلہ اس پانی پر اترا تھا لہٰذا اس کو أضاۃ بنی غفار کہا جانے لگا۔ محشی قرطبی نے غالباً یہاں موضع مکہ لکھا ہے۔

(۲) عن ابی بن کعب قال لقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل فقال یا جبرئیل انی بعثت الی امۃ امیین منہم العجوز والشیخ الکبیر والغلام والجاریۃ والرجل الذی لم یقرأ کتابا قط۔ قال یا محمد ان القرآن انزل علی سبعۃ احرف۔

ابی بن کعب سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جبرئیل علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ اے جبرئیل میں ایک ایسی امت کی طرف مبعوث ہوا ہوں جو اُمّی ہے جن میں بوڑھی عورتیں اور بوڑھے مرد بھی ہیں بچے اور لڑکیاں اور ایسے اشخاص بھی ہیں جنھوں نے کبھی کوئی کتاب نہیں پڑھی (تو اگر قرآن صرف ایک طور پر ہی پڑھنا ضروری ہو تو یہ امی لوگ اس کی ادائیگی پر قادر نہ ہوں گے) جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ قرآن سات احرف پر نازل ہوا ہے۔

(۳) قال ابن شہاب بلغنی ان تلک السبعۃ الأحرف انما ھی فی الامر الذی یکون واحدا لا یختلف فی حلال ولا حرام۔

ابن شہاب تابعی فرماتے ہیں کہ مجھکو یہ بات پہنچی ہے کہ یہ سبعہ احرف حکم میں سب برابر ہیں، ان میں حلت وحرمت کا کوئی اختلاف نہیں۔ یعنی ان سب احرف میں مسئلہ کی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

(۴) عن عمرو بن دینار قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم نزل القرآن علی سبعۃ احرف کلہا شاف کاف۔

عمرو بن دینار فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن کریم سات اَحرف پر نازل ہوا ہے جس میں سے ہر ہر حرف کافی وشافی ہے۔

(۵) ان المسور بن مخرمۃ وعبد الرحمن بن عبد القاری حدثاہ انہما سمعا عمر بن الخطاب یقول سمعت ھشام بن حکیم یقرأ سورۃ الفرقان فی حیوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ ہشام بن حکیم کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیوۃ میں سورۃ الفرقان پڑھتے ہوئے سنا۔ میں نے جو کان لگایا تو دیکھا کہ وہ کئی طرح سے پڑھتے ہیں جن کو میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں پڑھا تھا۔ مجھ سے صبر نہ ہو سکا، میں نے نماز ختم کرنے کی ان کو

فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فكدت أساوره في الصلوة فتصبرت حتى سلم فلببته بردائه فقلت من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ قال أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت كذبت فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرأنيها على غير ما قرأت فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسله اقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك أنزلت ثم قال اقرأ يا عمر فقرأت القراءة التي أقرأني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤا ما تيسر منه۔

ان کو مہلت دی بعد میں اس زمانہ کے دستور کے مطابق مجرم کی طرح اپنی چادر ان کے گلے میں ڈالی اور کہا کہ جو قرأت تم پڑھ رہے تھے یہ تم کو کس نے سکھائی انھوں نے جواب دیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے میں نے کہا کہ تم جھوٹ کہتے ہو کیونکہ اس سورت کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بھی پڑھایا ہے مگر اس طرح نہیں جیسا کہ تم نے پڑھا لہذا میں ان کو کھینچتا ہوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا اور میں نے کہا کہ یہ شخص کچھ ایسے طریقوں سے پڑھتا ہے کہ جو آپ نے مجھ کو نہیں پڑھائے آپ نے ارشاد فرمایا کہ ان کو چھوڑ دو پھر ہشام کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اے ہشام پڑھو تو، انھوں نے وہی قرأت جو میرے سامنے پڑھی تھی پڑھی، سنکر آپ نے ارشاد فرمایا کہ اسی طرح قرآن اترا ہے۔

پھر مجھ سے پڑھنے کو فرمایا۔ میں نے وہی قرأۃ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی تھی پڑھکر سنا دی اس پر بھی یہی فرمایا کہ قرآن اسی طرح نازل ہوا ہے، اور فرمایا کہ قرآن سات احرف پر نازل ہوا ہے جس کو جو آسان ہو اسی طرح وہ پڑھ لے۔

حافظ ابن حجرؒ نے عمر فاروقؓ اور ہشامؓ کے اس نزاع کے مشابہ پانچ واقعات جو اسی طرح

صاحبِ نبوت کے سامنے پیش ہوئے اور سب کے جواب میں یہی ارشاد فرمائی گئی ہے تحریر کئے ہیں۔ ابن جریر طبری نے بھی بالتفصیل اسانید کے ساتھ ان کو نقل کیا ہے۔ ان واقعات سے ضمناً یہ پتہ چل سکتا ہے۔ کہ صحابہ کرامؓ اور بالخصوص عمر فاروقؓ تحفظِ قرآن کے متعلق کیا جذبات رکھتے تھے۔

ان پانچ قرائن کے علاوہ ایک اور سیاق ہے جو ابن جریر طبری نے بہت بسط و شرح کے ساتھ مقدمۂ تفسیر میں لکھا ہے مگر ہم نے بغرضِ اختصار صرف ان پانچ ہی پر کفایت کی ہے۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو نتائج ان سے برآمد ہو سکتے ہیں پہلے وہ ہم آپ کے سامنے پیش کر دیں اس کے بعد جو بہترین اقوال اس حدیث کی شرح میں ہیں اس کو نمبروار نقل کر دیں۔

شرحِ حدیث میں مختلف اقوال (۱) پہلی دوسری حدیث سے ظاہر ہے کہ تخفیف کی درخواست اس لئے کی گئی تھی کہ لوگ ابتداءً قرآنی زبان سے آشنا نہ تھے اگر ان کو ایک لب و لہجہ کے ساتھ قرارت کا مکلف بنایا جاتا تو تلاوت قرآن شریف کا باب ہی مسدود ہو جاتا اور کم از کم دشواری سے خالی تو نہ تھا اس لئے یہ سہولت فرمادی گئی کہ جس کو جو حرف آسان ہو وہ اُس حرف کی قرأت کرے اور اس توسیع کا دائرہ سات احرف تک وسیع کر دیا گیا۔

حافظ ابن حجرؒ نے[۵۱] لفظ اُضاۃ بنی غفار سے یہ سمجھا ہے کہ تخفیف بعد الہجرۃ نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ حدیث نمبر اول سے ظاہر ہے کہ یہ درخواست مقام اُضاۃ میں پیش ہوئی اور اس جگہ منظور بھی ہو گئی اور یہ مقام مدینہ طیبہ میں ہی واقع ہے۔ لہٰذا متعین ہو گیا کہ نزولِ تخفیف کی تاریخ بعد الہجرۃ ہی ہو سکتی ہے[۵۲]۔

(۳) تیسری حدیث سے ظاہر ہے کہ ان احرف میں اختلاف صرف لفظی تھا معنوی کوئی اختلاف نہ تھا

---

۵۱ فتح الباری ج ۹ ص ۲۲۔　　۵۲ قرطبی کے محشی نے مقامِ اُضاۃ کو سرف سے پہلے مکہ مکرمہ کے قریب لکھا ہے۔ اگر اسے صحیح تسلیم کیا جائے تو پھر حافظ ابن حجرؒ کا یہ استنباط زیر غور ہوگا۔ ہمیں اس وقت اس سے غرض نہیں ہے کہ اس نام کا کوئی مقام سرف سے پہلے ہے یا نہیں، بلکہ بحث یہ ہے کہ اگر کوئی مقام سرف سے پہلے ہے بھی تو کیا حدیث میں یہی مقام مراد ہو سکتا ہے؟

اسی وجہ سے ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ ان احرف میں حلال وحرام کا اختلاف نہ تھا۔

(۴) چوتھی حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ ہر حرف ان سات احرف میں سے اپنی مراد میں کافی تھا اور فہم مراد یا استنباط احکام میں ایک دوسرے کا محتاج نہ تھا، یہاں قارئین کرام ذرا غور فرمائیں کہ جب ان سبعہ احرف میں معنی کے لحاظ سے کچھ تضاد نہ ہو اور ہر ہر حرف اپنی اپنی مراد میں مستقل ہو تو پھر عثمانؓ کا کسی اسلامی مصلحت کے پیش نظر ایسے حرف کا پابند بنا دینا جس پر کہ قرآن قبل از تخفیف نازل ہوا تھا کس اعتراض کا موجب بن سکتا ہے؟

(۵) حضرت عمرؓ وحضرت ہشامؓ کے مکالمہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان احرف سبعہ کی قرأت بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی پر منتہی تھی یعنی ہر شخص بطور خود جو چاہے اپنی طرف سے پڑھ لینے کا مختار نہ تھا بلکہ حضرت رسالت سے جس طور پر اور جس حرف میں اس کو تعلیم دی جاتی اسی حرف کا وہ اپنی زندگی میں پابند رہتا تھا۔

لفظ احرف سے کیا مراد ہے ان مجمل تنبیہات کے بعد لفظ احرف کی تشریح کی جاتی ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے [۵۱] ابن سعدان نحوی سے حرف کے چار معنی نقل کئے ہیں۔

ملا حرف الهجاء ۔ ملا کلمة ملا معنی ملا جهة۔ دراصل حرف کے معنی لغت میں طرف کے ہیں۔ اسی معنی کے لحاظ سے حرف الجبل کہا جاتا ہے یعنی طرف الجبل۔ حروف ہجاء کو بھی حرف اسی مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی ایک طرف میں واقع ہوتے ہیں۔ ابن جریر[۵۲] فرماتے ہیں کہ احرف کے معنی قرأت کے بھی آتے ہیں۔ وکذا تقول العرب لقراءة الرجل حرف۔

سید محمد علی بیلاوی نے اپنے رسالہ[۵۳] میں حرف کے معنی تحریر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ احرف قرآن قرأت کے ان مخصوص اطوار اداء اور ان ہیأت وکیفیات مخصوصہ کا نام ہے جن پر کہ وہ کلمہ صاحب نبوت کی لسان مبارک سے مسموع ہوا۔

امام قرطبی اور شرح حدیث حرف کے معانی سننے کے بعد اب امام قرطبی کے وہ پانچ اقوال سنئے جو اس حدیث کی شرح میں انھوں نے ذکر فرمائے ہیں۔

---

[۵۱] اتقان ج ۱ ص ۴۷۔ [۵۲] مقدمہ تفسیر ص ۱۷۔ [۵۳] التعریف بالنبی والقرآن الشریف ص ۶۱۔

(۱) سفیان بن عینیہ، ابنِ جریر، ابن وہب اور امام طحاوی اور بقول ابن عبدالبر اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ احرف سبعہ میں تخفیف کا مطلب یہ تھا کہ معانی متقاربہ کو الفاظ مختلفہ سے ادا کرنا۔ مثال کی طور پر یوں سمجھئے کہ یا موسیٰ اقبل ولا تخف کو بجائے اقبل کے تعال ولا تخف یا هلم۔ عجل۔ اسرع ولا تخف سب پڑھا جا سکتا تھا کیونکہ یہ سب الفاظ متقارب المعنی ہیں لہٰذا اس کی اجازت دیدی گئی تھی کہ ان لفظوں میں سے جس کو جو ادا کرنا آسان ہو اس طرح وہ پڑھ لے۔ اس کی تائید عبداللہ بن مسعودؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے جس کو سیوطیؒ نے فضائل ابی عبید سے نقل کیا ہے[۱] کہ انھوں نے ایک شخص کو ان شجرۃ الزقوم طعام الاثیم پڑھایا تو اس کی زبان سے لفظ الاثیم ادا نہ ہوسکا اور بجائے الاثیم کے تیم پڑھنے لگا اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اچھا کیا تم بجائے الاثیم کے الفاجر (جو اس کے ہم معنی ہے) پڑھ سکتے ہو اس نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ فرمایا کہ اچھا تو یونہی پڑھ لو۔

امام طحاویؒ نے اسی قول کی تائید میں ابوبکرۃ صحابی سے ایک اور حدیث نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرارت کی یہ توسیع اس حد تک جائز تھی جہاں تک کہ اصل مضمون کی بالکل تبدیلی نہ ہوجائے یعنی آیت رحمت کی جگہ آیتِ عذاب اور آیتِ عذاب کی جگہ آیتِ رحمت نہ بن جائے۔ اسی لئے ابی بن کعبؓ سے منقول ہے کہ وہ للذین آمنوا انظرونا میں انظرونا کی بجائے امهلونا۔ اخرونا۔ ارقبونا بھی پڑھ لیا کرتے تھے۔ اسی طرح کلما اضاء لهم مشوا فیه میں مشوا فیه کی بجائے سعوا فیه پڑھنا بھی جائز سمجھتے تھے ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی۔

علامہ سیوطیؒ[۲] ابن عبدالبر سے اس قول کی تفصیل یہ نقل فرماتے ہیں کہ احرف قرآنی جن پر قرآن کریم نازل ہوا ہے ان میں صرف لفظی فرق ہے یہ نہیں کہ ایک حرف میں ایک معنی اور دوسرے حرف میں اس کی ضد ہو جیسا کہ رحمت کی ضد عذاب اور عذاب کی رحمت۔ کیونکہ اس تغیر سے تو آیت کا مضمون ہی بدل جاتا ہے اور ایک آیت کی بجائے دوسری آیت بن جاتی ہے اسے تخفیف نہیں کہا جا سکتا کیونکہ تخفیف کا مطلب تو یہ تھا کہ جس آیت کے متعلق قرارت کا امر ہو اس کی قرارت میں کوئی تخفیف پیدا کی جاوے نہ یہ کہ اس آیت ہی کو سرے سے بدل

---

[۱] و [۲] اتقان ج ۱ ص ۴۸

دیا جائے لہذا تا وقتیکہ آیت کے مضمون میں کوئی تبدیلی نہ ہو۔ جو لفظی ترمیم مرادف کی جگہ مرادف رکھکر ہوسکتی ہے وہ سب قابلِ برداشت ہوگی۔

تنقیحات | (الف) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ظاہر ہے کہ نزولِ قرآنی کسی ایک حرف پر ہوا تھا جس کو اصل سمجھا جاتا ہے بقیہ احرف کی توسیع بمد رخصت تھی۔

(ب) ایک مرادف کی دوسرے مرادف سے ترمیم اس وقت برداشت کی جاتی تھی جبکہ اصل لغت کی ادائیگی میں کوئی خاص دشواری ہو جیسا کہ لفظ اثیم ادا نہ ہوسکنے کی صورت میں فاجر کی اجازت دی گئی۔

امام طحاوی کی پیش کردہ روایات سے یہ دائرہ کچھ اور زیادہ وسیع نظر آتا ہے جس پر آئندہ گفتگو ہوگی۔

(ج) اس بنا پر لفظ انزل مجاز پر محمول ہوگا کیونکہ جس لغت پر قرآن نازل ہوا تھا وہ صرف لغت قریش تھی مگر چونکہ سات احرف کی توسیع بھی صاحبِ نبوت کی زبانی حاصل ہوئی تھی گو قرآن کا نزول اس توسیع پر نہیں مگر جب اس کی اجازت خود صاحبِ نبوت سے مل گئی تو اب اس کی قرارت مثل نازل شدہ لغت کے جائز ہوگئی لہذا اس کو بھی لفظِ انزل سے تعبیر کیا گیا۔

(د) اس شرح پر کا عدد بظاہر تحدید کے لئے نہیں ہوسکتا بلکہ تکثر کے لئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جب تک معنی میں ترمیم نہ ہو اس وقت تک ایک لفظ دوسرے لفظ کے بجائے پڑھا جاسکتا ہے خواہ یہ ترمیم سات تک ہو یا زیادہ تک۔

چنانچہ حافظ ابن حجر زیرِ شرح انزل القرآن فرماتے ہیں۔ ولفظ السبعۃ یطلق علی ارادۃ الکثرۃ فی الاحاد[۱] کما یطلق السبعون فی العشرات والسبعمائۃ فی المئین ولا یراد العدد المعین۔ یعنی اکائیوں میں سات اور دہائیوں میں ستر اور سینکڑے میں سات سو کا عدد صرف کثرت کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اس وقت اس کے معنے عدد معین کے نہیں ہوتے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں۔ وذکر سبع برائے کثرت است نہ برائے تحدید۔[۲]

---

[۱] فتح الباری ج ۹ ص ۱۸۔ [۲] مصفی ترجمہ موطا مالک ص ۱۹۱۔

گو ان اکابر محققین کی رائے اس طرف ہے کہ یہاں یہ لفظ تکثیر کے لئے ہے مگر کیا کیجئے کہ میرا دل کسی وقت بھی اس کی اجازت نہیں دیتا کہ نظم قرآنی میں کسی صورت اتنی توسیع متحمل ہو کہ ہر شخص حسب دلخواہ تلاوت کرنے کا مجاز ہو سکے۔ وللناس فیما یعشقون مذاہب۔ احقر یہ سمجھتا ہے کہ یہ توسیع سات میں منحصر تھی وہ بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم پر گویا اس کا مسموع ہونا بھی شرط تھا اور اسی وجہ سے ان توسیعات کو نازل شدہ کہنا درست ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک جو کچھ حافظ ابن حجرؒ نے لفظ سبع کے متعلق لکھا ہے[۱] اگر اس کی بھی رعایت کی جائے تو مضائقہ نہیں۔ اور کہدیا جائے کہ سبع کے عدد میں اگر ایک طرف تعیین ہے تو دوسری طرف کثرت کے معنی بھی اس میں موجود ہیں اور مطلب یہ ہے کہ سات عدد تک توسیع کر دینا بہت زیادہ توسیع ہے ظاہر ہے کہ جہاں نزولِ لغت قریش پر ہوا اس جگہ اس نازل شدہ لغت کے علاوہ چھ لغت تک توسیع کر دینا کم توسیع نہیں۔ اس لئے اس عدد میں کثرت کے معنی بھی ملحوظ رہ سکتے ہیں۔

ابن جریر طبریؒ نے حضرت ابیؓ سے ایک روایت نقل فرمائی ہے وہ ہمارے اس بیان کی موئید ہے ثم قال ان الملکین أتیانی فقال اقرأ القرآن علی حرف وقال الاٰخر زدہ قال فقلت زدنی قال اقرأ علی حرفین حتی بلغ سبعۃ أحرف فقال اقرأ علی سبعۃ احرف۔ اس روایت سے صاف واضح ہوتا ہے کہ عدد توسیع شدہ سات پر ختم ہو گیا تھا۔ علامہ سیوطیؒ[۲] حضرت ابو بکرۃؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ جب توسیع سات احرف تک مل گئی تو میں نے میکائیل کی طرف دیکھا تو وہ خاموش ہو گئے۔ اس سے میں نے سمجھ لیا کہ رخصت سات ہی عدد تک تھی، ان کے سوا شیخ سیوطیؒ نے اور روایات بھی اسی مضمون کی پیش کی ہیں اور ان سے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ سبعہ سے مراد عدد معین ہی ہے اور صرف تکثیر مراد نہیں۔

اب ایک سوال یہ ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اگر عدد سبع کا تحدید کے لئے ہے تو پھر اس عدد میں انحصار کی کیا وجہ ہے یہ توسیع اس عدد سے کم وبیش کیوں نہ ہوئی۔ اولاً تو یہ سوال ہی لغو ہے ظاہر ہے کہ توسیع کے لئے جو عدد

---

[۱] مقدمہ تفسیر ص ۱۱۔ [۲] اتقان ج ۱ ص ۴۷

بھی فرض کیا جاوے یہ سوال وہاں بھی وارد ہوسکتا ہے اور اگر خدائی احکام کے لئے نکتہ بیان کرنا ہمارے فرائض میں ہو تو ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ عدد سبع میں کثرت کے معنی یہی ہیں گویا سات احرف تک توسیع بہت توسیع ہوگی مگر ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ اس کثرت کا مطلب ہمارے نزدیک یہ نہیں ہے کہ سات کا عدد کوئی مفہوم ہی نہیں رکھتا، صرف تکثیر مراد ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ کثرت سات کے عدد میں منحصر رہیگی۔ ہمارے نزدیک سات احرف کو بہت توسیع کہدینا کچھ مستبعد نہیں ہے۔

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں[1] وکانہ انتہی عند السبع لعلمہ انہ لا یحتاج لفظۃ من الفاظہ الی اکثر من ذلک العدد غالبا۔ یعنی آپ نے توسیع کی درخواست صرف سات تک اس لئے فرمائی کیونکہ آپ کو یہ اندازہ تھا کہ اکثر الفاظ میں اس سے زیادہ توسیع کی حاجت نہ ہوگی اور اتنی توسیع بہت کافی ہوگی۔

رہی یہ بحث کہ اس توسیع میں اختیار عوام کے ہاتھ میں تھا یا سمع پر موقوف تھا تو احقر کے خیال ناقص میں ارجح یہی ہے کہ اس کو سمع پر موقوف رکھا جائے۔ امام قرطبی نے اس پر ایک مستقل فصل لکھی ہے جس کا خلاصہ ہم اپنی زبان میں معہ ایضاح ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

امام فرماتے ہیں کہ اس توسیع کا یہ مقصد نہیں تھا کہ تبدیل مرادفات کا یہ حق صحابہ کرام کے سپرد کردیا گیا تھا کہ جس کا جو جی چاہے وہ باختیار خود جو چاہے پڑھ لیا کرے کیونکہ یہ تو اعجاز قرآنی کے بالکل خلاف ہے اور نہ اس تقدیر پر حفاظتِ قرآنی کا کچھ مطلب رہتا ہے لہذا ضروری ہے کہ جو تبدیلی بھی ہو وہ شارع علیہ السلام پر منتہی ہو۔

میں کہتا ہوں کہ امام قرطبی کی یہ دقتِ نظر قابل داد ہے کہ اعجازِ قرآنی کو انھوں نے صرف ہیئات ترکیبہ میں منحصر نہیں سمجھا بلکہ مفردات قرآنیہ میں بھی اعجاز سمجھا ہے۔ بلاشبہ اعجاز کی جو رفعت مفردات و مرکبات ہر دو میں تسلیم کرنے سے پیدا ہوتی ہے وہ صرف مرکبات میں اعجاز رکھنے سے پیدا نہیں ہوسکتی۔

ہمارے شیخ امام العصر سید محمد انور شاہ قدس سرہ کا مسلک بھی یہی تھا کہ نظم قرآنی میں کسی جگہ بھی ایک لفظ

---

[1] فتح الباری ج ۹ ص ۲۲۔

دوسرے لفظ کا قائم مقام نہیں ہو سکتا بلکہ یہ بھی فرماتے تھے کہ جو آیات و سورکہ غیر منسوخ التلاوت ہیں وہ بابِ بلاغت میں منسوخ آیات سے کچھ ممتاز نظر آتی ہیں۔ دیوبند کے ایک مشہور ادیب اور فاضل بزرگ یعنی حضرت مولانا ذوالفقار علی صاحب مرحوم، مترجم متبنی و حماسہ کا مقولہ ہمیں بالواسطہ پہنچا ہے جو ان کی ادبی مہارت اور قرآنی دلچسپی پر دلالت کرتا ہے فرماتے تھے کہ لغت عرب میں جس قدر بہترین الفاظ تھے ان کو قرآنِ کریم نے منتخب فرما کر استعمال فرما لیا ہے اس کے سوا جو بچا ہے وہ سب فضلہ ہی فضلہ رہ گیا ہے گویا لغت عرب کو کھو کھلا کر دیا ہے۔

اندازہ فرمایئے کہ جب بلغار کے کلام کی صرف زینت ہی زینت سے کسی کلام کی تالیف ہوئی ہوگی تو پھر اس کی تزین کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ کسی قصیدہ میں صرف دو چار چیدہ اشعار ہونے سے جب سارا قصیدہ مزین کہا جا سکتا ہے اور اگر کسی عبارت کے چند فقرات کی روانی سے اس عبارت کو رشیق سمجھا جا سکتا ہے تو اس کلام کا کیا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جس کا ہر ہر حرف موتی اور ہر ہر فقرہ مرصع ہو، ناممکن اور قطعاً ناممکن ہوگا کہ کلامِ بشر اس کا مقابلہ کر سکے، امام قرطبی کے لئے ہمارے دل سے دعائیں نکلتی ہیں جنھوں نے ہمیں قرآنِ کریم کے ایک باب اعجاز کی طرف راہ نمائی فرمائی جس کو حضرت استاذ مرحوم نے اپنی درس میں بارہا بیان فرمایا ہے اگر ہمیں اپنے موضوع سے دور چلے جانے کا خطرہ نہ ہوتا تو ہم امثلہ سے اس کی پوری ایضاح کرتے۔ کتب میں ابھی نفس ترادف کے وقوع پر گفتگو ہو رہی ہے ایک محقق جماعت نفس ترادف ہی کی منکر ہے گو اس کا دعویٰ بظاہر بعید نظر آتا ہی مگر درحقیقت بڑے ذوق پر مبنی ہے اور دوسری جماعت گو ترادف کا اقرار کرتی ہو مگر یہ بحث اس میں بھی جاری ہے کہ کیا ایک مرادف کو دوسرے مرادف کے قائم مقام مطلقاً رکھا جا سکتا ہے؟ جب یہ گفتگو کلامِ بشر میں جاری ہے تو خالق بشر کے کلام میں یہ توسیع کہاں تک مناسب ہوگی۔ قابلِ غور ہے۔ اسی لئے امام قرطبی فرماتے ہیں کہ اس توسیع کا مطلب صرف اسیقدر تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کو جیسا مناسب سمجھیں حسب ضرورت سات اُحرف تک تعلیم دے سکتے تھے اسی لئے حضرت عمرؓ نے اقرأنیہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فرمایا تھا اور اسی وجہ سے آپ نے بھی دونوں صحابہؓ کی قرأت سنکر ھکذا أقرأنی جبرئیل

فرمایا۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ جو توسیع صحابہ کرامؓ کو مرحمت ہوئی تھی جیسا کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر منتہی تھی اسی طرح جبرئیل علیہ السلام ہی کے ذریعہ نازل ہوئی تھی۔ لہٰذا اب لفظ انزل اپنی حقیقت پر رہے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح اصل لغت قرآنی وحی جبرئیل کے ذریعہ اترا تھا، اسی طرح اور لغات کی توسیع بھی منزل من اللہ ہی تھی۔

حافظ ابن حجرؒ بھی بحث کرتے کرتے ایک جگہ لکھ گئے ہیں۔ وتتمۃ ذلک ان یقال ان الاباحۃ المذکورۃ لم یقع بالتشھی ای ان کل احد یغیر الکلمۃ بمرادفھا فی لغتہ بل المراعی فی ذلک السماع من النبی صلے اللہ علیہ وسلم ویشیر الی ذلک قول کل من عمر وھشام فی حدیث الباب اقرأنی النبی صلے اللہ علیہ وسلم لکن ثبت عن غیر واحد من الصحابۃ انہ کان یقرأ بالمرادف وان لم یکن مسموعا لہ۔ یعنی توسیع مذکور کا مطلب یہ نہیں تھا کہ تغیر کلمات ہر شخص کے اپنی خواہش پر موقوف تھی بلکہ یہ ضروری تھا کہ وہ لفظ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سنا گیا ہو، اسی کی طرف عمرؓ و ہشامؓ کے قول اشارہ کر رہے ہیں۔ اقرأنی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی مجھکو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طور پر پڑھایا تھا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں یہ اشکال ضرور ہوتا ہے کہ بہت سے صحابہؓ ایسے بھی تھے جنھوں نے اس توسیع پر عمل کیا مگر اس ترمیم شدہ لفظ کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مسموع ہونا کوئی ضروری نہیں سمجھا گیا،[1]

میں کہتا ہوں کہ کیا اس اشکال کی وجہ سے یہ مناسب ہے کہ حدیث کی شرح ہی بدل دیجائے یا ان اصحابِ کرام کے لئے کوئی تاویل کرلی جائے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام میں احادیث پر صحیح عمل کرنے والا سب سے پہلا قافلہ وہ ان ہی مقدس ہستیوں کا تھا اس لئے احادیث کی صحیح شرح وہی ہوگی جو ان حضرات کے عمل سے متعین ہوجائے مگر جس جگہ خود صحابہ کرام کا اختلاف نظر آئے اس جگہ اسی جماعت کی پیروی اولیٰ نظر آتی ہے۔ جس کا عملی دامن ظاہری الفاظ سے بھی وابستہ ہو۔ پھر یہ بھی ایک

---

[1] فتح الباری ج ۹ ص ۲۲۔

واقعہ ہے کہ تمام صحابہ کرام کے عمل کی پوری تشریح و تفصیل ہمارے سامنے نہیں آسکی، اس لئے جب تک اس کی وجہ معلوم نہ ہوسکے اسی جماعت کے کسی مشرح و مفصل عمل کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں قصور ہمارا ہے کہ اس بُعد زماں کی وجہ سے جب ہم ان کی تفاصیل ہی نہیں پاسکے تو عمل کیسے کریں۔ ہماری قوتِ فکریہ کا میدان اب بھی ان ہی حضرات کا قول و فعل ہے ہاں ہم نے اپنی فہم کے مطابق صرف معیار ترجیح یہ رکھا ہے کہ جو طائفہ اقرب الی الحدیث ہو شرح حدیث میں اسی کو اپنا مقتدیٰ بنالیا جائے اور جو قول اپنی قصور فہم اور اس کی پوری تفاصیل پر اطلاع نہ ہونے کی وجہ سے بعید نظر آئے اُسے ترک کیا جائے صحابہ کرام میں اختلاف کے وقت کیا کرنا چاہئے یہ ایک مستقل بحث ہے جس کو مشرح دیکھنا ہو وہ اپنے موضع میں دیکھ لے ہمیں تو صرف یہ بتلانا منظور تھا کہ اگر چند صحابہ نے توسیع احرف میں لفظ مرادف کا مسموع ہونا ضروری نہیں سمجھا تو اس بنا پر حدیث نبوی کے ظاہری معنی متروک نہیں ہوسکتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُن صحابہ نے اس حدیث کا خلاف کیا ہے۔ والعیاذ باللہ۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کی ان کے ذہن میں کیا شرح تھی یا اپنے عمل کی ان کے نزدیک کیا توجیہ تھی، یہ مراحل سب اُس بعد زمان کی وجہ سے مبہم ہیں۔

(باقی آئندہ)

فلسفۂ عجم

ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم کی انگریزی کتاب کا ترجمہ

اس کتاب میں ایرانی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی گئی ہے اور اسے فلسفۂ جدید کی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ تصوف کے موضوع پر نہایت سائنٹفک طریقہ سے بحث کی گئی ہے یہ ڈاکٹر صاحب موصوف کی بلند پایہ عالمانہ کتاب سمجھی جاتی ہے۔ قیمت دو روپے

مکتبہ برہان دہلی۔ قرول باغ

امام طحاوی

(۳)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری. ایم، اے (عثمانیہ)

بہرحال مجھے تو صرف مصر کی تاریخ کا ایک ورق پیش کرنا تھا اور اب ہم اس زمانہ تک آگئے ہیں جہاں دیکھ رہے ہیں کہ اس ملک میں ایک حنفی اور ایک شافعی عالم میں مقابلہ کا بازار گرم ہے کہ ٹھیک ان ہی دنوں میں ایک اور واقعہ پیش آتا ہے اور اس واقعہ کو بیان کرنے کے لئے مجھے اتنی لمبی چوڑی تمہید کے بیان کرنے کی زحمت اٹھانی پڑی کیا کیا جائے۔ عام مورخین واقعات کو اتنی ناقص حالت میں بیان کرتے ہیں کہ اصل حقیقت کا اس سے پتہ نہیں چلتا، لیکن بحمداللہ بکھرے ہوئے منتشر حوادث و واقعات کو جہاں تک مجھ سے ممکن ہوسکا ہے میں نے انھیں ایک سلسلہ میں جوڑنے کی کوشش کی ہے، اور آب آمدم برسر مطلب۔

امام طحاویؒ کا طلب علم کے لئے مصر آنا۔ قصہ یہ ہے کہ مصر میں شافعیت اور حنفیت کے درمیان یہی عالمانہ کشتی ہو رہی تھی کہ عین ان ہی دنوں میں یا اس سے چند سال پہلے صعید مصر کے گاؤں طحا سے ہمارے امام ابوجعفر طحاوی جو اس وقت نوعمر تھے، مصر طلب علم کے شوق میں تشریف لائے، ان کی والدہ چونکہ امام ابوابراہیم مزنی کی بہن تھیں، اس لئے قدرتاً ان کی تعلیم کا موزوں ترین مقام خود اپنے ماموں کا گھر ہوسکتا تھا، چنانچہ یہ اپنے ماموں ہی کے پاس تعلیم میں مصروف ہوگئے، ابتدائی منازل طے کرچکنے کے بعد جب اوپر کی کتابوں کے پڑھنے کا وقت آیا تو غالباً بڑی کتابوں میں اس وقت کے لحاظ سے شافعی مکتب خیال کے تعلیمی حلقوں میں مسند الشافعی جو نسبتاً شافعیوں کی کتابوں میں اس وقت آسان ترین کتاب تھی اپنے ماموں سے انھوں نے پڑھنی شروع کی۔ مسند شافعی میں بجائے مسائل اور مباحث کے صرف وہ حدیثیں جمع کردی گئیں جنھیں امام شافعیؒ اپنی سند سے روایت

کرتے ہیں اور جو چھپ چکی ہے۔

یہ مسند شافعی وہ نہیں ہے جو عام طور پر مسند شافعی کے نام سے مشہور ہے اور جو مصر اور ہندوستان میں مسند الشافعی کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ کیونکہ یہ امام شافعیؒ کی تالیف نہیں بلکہ ابوجعفر محمد بن مطر یا ابو العباس الاصم المتوفی ۳۴۶ھ اس کے جامع ہیں۔ صاحب الطبقات نے جس مسند الشافعی کا ذکر کیا ہے وہ سنن الشافعی ہے جس کو مزنی امام شافعیؒ سے روایت کرتے اور مزنی سے امام طحاویؒ اس کے راوی ہیں۔ یہ کتاب ۱۳۱۵ھ میں مصر سے چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔

جہاں تک میرا خیال ہے ماموں کے پاس ان کی تعلیم اسی کتاب پر ختم ہو گئی کیونکہ آئندہ جب مسندِ درسِ حدیث پر خدا نے ان کو پہنچایا تو المزنی سے صرف مسند الشافعی ہی روایت کرتے تھے جیسا کہ صاحب طبقات نے لکھا ہے

تفقہ اولاً علی خالہ المزنی وروی عنہ مسند الشافعی [۵۱] — طحاوی نے ابتدا میں اپنے ماموں مزنی سے تعلیم پائی۔ مزنی کے واسطہ سے وہ مسند شافعی کی روایت بھی کرتے تھے۔

ایک انقلاب آفریں واقعہ اور غالباً اسی زمانہ میں جب الطحاوی اپنے ماموں سے مسند الشافعی پڑھ رہے تھے حنفیت بلکہ فقہی دنیا کا وہ واقعہ پیش آیا جس نے سچ تو یہ ہے، کم از کم حنفی فقہ کے استدلالی طریقہ کا رخ بدل دیا، عام مورخین تو صرف اسی قدر لکھتے ہیں، صاحب جواہر المضیہ نے مشہور حنفی امام ابوالحسین القدوری کے حوالہ سے نقل کیا ہے

کان ابوجعفر الطحاوی یقرء علی المزنی فقال لہ یوماً واللہ "لا افلحت" فغضب وانتقل من عندہ [۵۲] — ابوجعفر طحاوی اپنے ماموں مزنی سے پڑھتے تھے ایک دن مزنی نے ان سے کہا کہ تو کامیاب نہ ہوگا بس اس پر ان کو غصہ آگیا اور مزنی کے پاس سے ہٹ گئے۔

ابن خلکان نے بغیر کسی حوالہ کے اسی واقعہ کو بیان کرتے ہوئے بجائے "لا افلحت" کے "واللہ لا جاء منک شئی"[۵۳] کے الفاظ نقل کئے ہیں، قریب قریب دونوں کا مطلب ایک ہی ہے، چونکہ پہلی روایت حنفی اسکول کے ایک

---

[۵۱] طبقات ج ۲ ص ۱۰۳۔ [۵۲] الجواہر المضیہ ج۱ ص ۷۶۔ [۵۳] تم سے کچھ بن نہ آئے گا۔

ذمہ دار امام القدوری کی ہے، اس لئے اسی کو میں نے اختیار کیا ہے مگر قدوری کی روایت ہو یا ابن خلکان کی دونوں کی عبارت اتنی مجمل ہے کہ اس سے یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ یہ الفاظ طحاوی نے اپنے ماموں سے کسی خانگی مسئلہ میں سُننے یا پڑھنے پڑھانے کے وقت کسی سوال یا نافہمی پران کو ڈانٹ پڑی لیکن اگر اس کو قرینہ قرار دیا جائے کہ عموماً اس واقعہ کا ذکر طحاوی کی تعلیمی حالت کو بیان کرتے ہوئے مورخین کرتے ہیں۔ اس سے غالب گمان ادھر ہی جاتا ہے کہ اس قصہ کا تعلق درس و تدریس ہی کے شعبہ سے ہے۔

اب اگر یہ مان لیا جائے اور اس کے ماننے کی کافی وجہ ہے تو آگے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ قصہ تھا کیا؟ کیا طحاوی نے کچھ پوچھا تھا اس پر المزنی بگڑ گئے، یا کسی بات کے سمجھنے میں الجھے، دیر ہوگئی، استاد کو غصہ آگیا، خیر یہ تو ہوسکتا ہے، درس و تدریس کا جن کو تجربہ ہے وہ جانتے ہیں کہ استادوں سے عموماً ایسی صورتوں میں شاگردوں کو کچھ سننا ہی پڑتا ہے۔ مگر المزنی کا غصہ بھی اتنا کہ کچھ برا بھلا کہتے لیکن علم کے ایک طالب کو بد دعا دینی اور وہ بھی المزنی جیسے محتاط متقی آدمی کا، اور اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز یہ واقعہ کہ علامہ طحاوی کا اس پر بگڑ جانا، اور اتنا برہم ہوجانا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنے ماموں کے حلقہ سے الگ ہوجانا، یقیناً غور کرنے کی اور سوچنے کی بات ہے، آخر المزنی استاد تھے اور استاد بھی معمولی نہیں بلکہ ایسی شخصیت تھے جو ہزار بارہ سو سال سے مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ کی امام شافعیؒ کے بعد امام مانی جاتی ہے علاوہ ازیں آخر المزنی طحاوی کے حقیقی ماموں بھی تو تھے۔ باپ، ماموں، خالو جیسے بزرگوں کے غصہ کی بات پر لڑکوں کا بگڑ جانا اور اتنا بگڑ جانا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے قطع تعلق کر لینا، اس زمانہ میں جب خوردی اور بزرگی کے قوانین مغربی تمدن کے زیر اثر چنداں اہم نہیں رہے ہیں، ممکن ہے کہ چنداں قابل لحاظ نہ ہو لیکن ہم اسلامی تمدن و معاشرت کے جس عہد کا ذکر کر رہے ہیں، اس وقت یہ کوئی معمولی بات نہیں ہوسکتی اور اس سے آگے دلچسپ بات وہ ہے جس کا ذکر اس فقرہ کے بعد کیا جاتا ہے یعنی سب ہی لکھتے ہیں کہ ماموں کے ان الفاظ سے

فغضب ابوجعفر من ذلك وانتقل عن المزنی کی اس بات پر ابوجعفر کو بھی غصہ آگیا اور ان کے

عنده وتفقه علی مذهب ابی حنیفه یہاں سے الگ ہوکر ابوحنیفہ کی فقہ کی تعلیم حاصل کرنی شروع کی۔ (طبقات ج ۱ ص ۷۶)

فرض کیجئے کہ طحاوی کو ماموں کی بات اتنی بری لگی تھی کہ ان سے تعلق توڑ لینے پر وہ مضطر ہو گئے لیکن اس کے لئے اپنے خاندانی مسلک کو ترک کرنے کی کیا ضرورت تھی، اگر اپنے ماموں سے پڑھنا نہیں چاہتے تھے تو اسی شہر میں خود ان کے مذہب کے بڑے بڑے علماء مثلاً البویطی، حرملہ، ربیع موجود تھے، خصوصاً جیسا کہ میں پہلے بیان کر آیا ہوں امام شافعیؒ کے مسند درس کے حقیقی خلیفہ تو البویطی ہی تھے، المزنی سے درس و تدریس کا اتنا تعلق بھی نہ تھا اور فرض کیجئے کہ کسی وجہ سے انھوں نے شافعی مسلک کو ترک کر دینے ہی کا ارادہ کیا ہو لیکن شافعیت کو ترک کر کے حنفیت ہی اختیار کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ غور کرنے کی بات ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ہی کی فقہ کے سیکھنے پر ان کو کس چیز نے مجبور کیا تھا، آخر امام شافعیؒ سے زیادہ قریب ترین تعلق رکھنے والے مالکی علماء بھی تو اسی شہر میں رہتے تھے، امام مالکؒ تو امام شافعیؒ کے ابو الاساتذہ تھے۔ جس شخص نے شافعیوں کی گود میں آنکھیں کھولیں، ان ہی میں ہوش سنبھالا، اور ان ہی کے دائرہ میں عمر کا کافی حصہ گذارا ہو، جیسا کہ انسانی نفسیات کا عام دستور ہے قدرتی طور پر ان ہی لوگوں کا رنگ اس پر چڑھ جاتا ہے۔ خصوصاً جو رنگ بچپن میں چڑھا ہو، اچانک کسی معمولی وجہ سے متاثر ہو کر اس رنگ کا چھوڑنا یا چھوٹنا آسان نہیں ہے۔

دراصل یہی سوالات تھے جو عام مورخین کی اس مجمل رپورٹ سے حل نہیں ہو رہے تھے قطعی طور پر تو شاید کچھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن اسلام کے فروعی اختلافات کی تاریخ کے متعلق مصر کا جو ورق منتشر اور بکھری ہوئی سطروں کو جوڑ کر میں نے پیش کیا ہے، شاید اس کی رہنمائی میں ایک حد تک ہم اصل حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں میرا مقصد یہ ہے کہ مختلف حالات سے گذرتے ہوئے قاضی بکار کے عہد میں مصر فقہی مکاتب خیال کے اعتبار سے جس نقطہ پر پہنچا ہوا تھا اس کے علم کے بعد طحاوی نے اپنے شافعی استاد اور ماموں کو چھوڑ کر حنفی مذہب اور حنفی فقہ کے حلقہ ہائے درس سے جو تعلق پیدا کیا غالباً اب اس کا سمجھنا دشوار نہ ہو۔

ابن ابی اللیث حنفی معتزلی قاضی کے زمانہ میں امام شافعیؒ کے تلامذہ کا، المزنی کے دوست اور قدیم رفیق درس امام البویطی کا پابہ زنجیر مصر سے بغداد جانا، اور ان ہی بھاری بھاری بیڑیوں کے نیچے حالت اسیری وقید میں جان بحق ہونا، خود المزنی کی جامع مسجد میں بھرے اجلاس کے اندر دوسرے علماء ومشائخ کے ساتھ ابن ابی اللیث کے غلاموں سے اتنی ذلت اٹھانی کہ تھپیڑ مار کر ان علماء کے سر کی ٹوپیاں اڑائی جاتی ہیں اور شہر کے اوباش لڑکے ان سے گیند کھیلتے ہیں۔ بھلا ان واقعات وحوادث نے المزنی کے دل وجگر پر حنفیت کی جانب سے جو گہرے زخموں کے نشانات قائم کردئے تھے کیا وہ بھر سکتے تھے، مانا کہ قاضی بکار کے طرز عمل نے حنفیت کی جانب سے بہت کچھ صفائی کا مواد فراہم کردیا تھا مگر انھوں نے بھی کیا کیا تھا صرف یہی کہ ابن ابی اللیث کے سفلہ پن کی جگہ ایک اعلیٰ شریفانہ کردار کی حنفی مثال پیش کی تھی، لیکن مقابلہ اور رقابت کا سلسلہ تو پھر بھی باقی تھا، کوڑوں اور زنجیروں کا ذریعہ ختم ہوگیا تھا، لیکن قلم کا حملہ تو جاری تھا بلکہ سچ تو یہ ہے کہ قلمی حملہ کی ابتدا قاضی بکار ہی نے کی۔ خواہ وہ کتنے ہی جمیل اور محتاط رنگ میں ہو، ابن ابی اللیث کا قصہ تو ایک دن دو دن میں ختم ہوجاتا تھا لیکن قاضی بکار نے جب امام شافعیؒ پر رد کرنے کے لئے اپنی کتاب جلیل لکھنی شروع کی ہوگی، ظاہر ہے کہ جو کچھ رات کو لکھتے ہوں گے - - - - - - دوسرے دن اس کا ذکر اپنے تلامذہ اور حلقہ احباب واصحاب میں کرتے ہوں گے اور یہ چیزیں مسلسل امام المزنی تک پہنچائی جاتی ہوں گی۔ آج فلاں مسئلہ میں امام شافعیؒ کی یہ غلطی قاضی نے نکالی، فلاں مسئلہ میں ان کے علمی نقص کو ثابت کیا۔ یہ قصہ جہاں تک میرا خیال ہے برسوں جاری رہا۔ کیونکہ گو ابن طولون نے قاضی بکار کو آخر میں قید کردیا تھا۔ لیکن پھر بھی المزنی کی زندگی میں قاضی بکار کو تقریباً گیارہ بارہ سال ایسے ملے ہیں جن میں ان کو ہر قسم کی فراغ بالی حاصل تھی، مالی فراغ بالی کا تو پوچھنا ہی کیا تھا، مصر کے قاضی تھے اور اس پر ابن طولون ان کا حد سے زیادہ قدردان تھا۔ علاوہ ماہوار تنخواہ کے جو مصر کی طلائی اشرفی پونے دو سو ماہوار کے قریب تھی ہر سال ابن طولون ایک ہزار اشرفیوں کا توڑا بطور معمول کے دیا کرتا تھا اور اس پر لطف یہ تھا کہ قاضی صاحب کو اس پر بھی فخر تھا کہ۔

ماحللت سراویلی علی حلال [۱] جائز مقام پر اپنی شلوار میں نے نہیں کھولی ہے۔

یعنی عمر بھر کنوارے [ء] رہے۔ بگاڑ سے پہلے ابن طولون کے پاس جاہ وجلال کا حال یہ تھا کہ طحاوی اپنی چشم دید شہادت بیان کرتے ہیں کہ

فما ادری کم کان یجیٔ احمد بن	مجھے یاد نہیں پڑتا کہ کئی دفعہ یہ صورت پیش آئی کہ احمد بن طولون
طولون الی بکار وھو علی الحدیث	قاضی بکار کے پاس آتا اور قاضی حدیث پڑھانے رہتے تھے
فما یشعر بکار الا و ھو جالس	قاضی صاحب کو پتہ بھی نہیں چلتا، متنبہ ہوتے بھی تو اس وقت
الی جنبہ [۲]	جب ابن طولون کو اپنے بغل میں بیٹھا پاتے۔

ایک معمولی مقدمہ میں ابن طولون کا فرمان ہوا کہ فلاں گھر کو قاضی نیلام کرادیں، قانونی طریقہ سے اس میں خود ابن طولون کے بیان کی ضرورت تھی، قاضی بکار نے صاف کہلا بھیجا حتی یحلف من لہ الدین یعنی خود ابن طولون جب تک اجلاس میں آکر قسم کھا کر نہ بیان کرجائے کہ ان کا بقایا ہے میں نیلام کا حکم نہیں دوں گا راوی کا بیان ہے فحلف ابن طولون (ابن طولون نے قسم کھائی) تب قاضی نے کہا الآن فقد امرت بالبیع (اب میں مکان کی بیع کا حکم دیتا ہوں) ابن طولون قاضی بکار کی کتنی نازبرداریاں کرتا تھا اگر اس کی تفصیل کی جائے تو بڑی طوالت ہوگی۔ حد یہ تھی کہ چونکہ ابن طولون زیادہ تر مقدمات کے فیصلے خود ہی کرتا تھا اور مصر میں ایسا رعب داب قائم کر رکھا تھا کہ مقدمات کی تعداد بھی اتنی گھٹ گئی تھی کہ

ء اس سلسلہ میں ایک دلچسپ لطیفہ یہ ہے کہ حارث بن مسکین قاضی کے گھر ایک دن قاضی بکار ملنے گئے، حارث عمر میں بڑے تھے، پوچھا میاں بکار تم پر کچھ قرض تھا یا بال بچے ہیں، یا حکومت نے زبردستی کی جو بصرہ چھوڑ کر اتنی دور مصر نوکری کرنے آئے۔ قاضی صاحب نے کہا ان میں سے کوئی بات نہیں، حارث نے سنکر کہا تو تم نے خواہ مخواہ مصر سے بصرہ تک بیچارے اونٹ کو تھکایا۔ حارث بڑے زاہد مزاج آدمی تھے، اس کے بعد بولے مجھے خدا کی قسم ہے جو تمہارے پاس کبھی آؤں، مطلب یہ تھا کہ پھر دنیا میں بلا ضرورت مبتلا ہونے کی کیا حاجت تھی۔

[۱] تحفات الکندی ص ۵۱۰۔ [۲] ایضاً ص ۵۰۸

حتی کان بکار ربما نعس فی مجلسہ | بسا اوقات قاضی اپنے اجلاس میں بیٹھے بیٹھے اونگنے لگتے
واتکا ثم انصرف الی منزلہ و | اور ٹیک لگا کر بیٹھ جاتے پھر گھر واپس ہوتے اس طور پر کہ دو
لم یتقدم الیہ اثنان [1] | آدمی بھی ان کے سامنے پیش نہ ہوتے۔

گویا سرکاری کاموں سے ان کو فراغت تھی، ایسے موقعہ پر ظاہر ہے کہ بحث و مباحثہ کے سوا ان کا زیادہ مشغلہ اور کیا ہوگا، مزنی کی مختصر تھی اور اس پر ان کی تنقیدیں۔ جہاں تک میرا خیال ہے، جو کچھ قاضی لکھتے تھے یومیہ اس کی خبر المزنی کو پہنچائی جاتی تھی، علمی مباحث کا اس شخص تک پہنچنا آخر کیا مستبعد ہے، جس کی کتاب پر تنقید لکھی جا رہی تھی، جب لوگوں کا حال یہ تھا کہ معمولی معمولی مقدمات تک کے اظہار اور بیان کی رپورٹ مزنی کو پہنچا آتے تھے۔ کہتے ہیں کہ کسی نے شفعہ کا دعویٰ قاضی کے اجلاس میں دائر کیا، مدعی علیہ شافعی تھا اور دعویٰ شفعہ شرکت ملک کا نہیں بلکہ شرکتِ جوار (پڑوس) کا تھا جس سے امام شافعیؒ کے نزدیک شفعہ کا حق پیدا نہیں ہوتا، مدعی علیہ اپنے امام کے خیال کی بنیاد پر شفعہ کا انکار کرتا تھا، قاضی صاحب نے اس کو حلف لینے کیلئے کہا۔ اس نے قسم کھا کر کہا کہ مدعی کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہے، قاضی نے کہا کہ قسم میں اتنا اور اضافہ کرو کہ جو لوگ جوار کے شفعہ کے قائل ہیں ان کے مسلک کی بنیاد پر بھی شفعہ کا اس کو حق نہیں ہے۔ اس اضافہ سے اس نے انکار کیا۔ قاضی صاحب نے مدعی کو ڈگری دیدی۔ حالانکہ بات کتنی معمولی اور ہلکی ہے مگر چونکہ اس میں حنفیت اور شافعیت کے اختلاف کی ہلکی سی جھلک پائی جاتی تھی اس لئے اس شخص نے المزنی تک اس کی خبر پہنچائی امام مزنی نے سنکر فرمایا ایک فقیہ قاضی کا سامنا نہیں ہوا [2]

شافعیت و حنفیت کے قصہ کی جب اتنی معمولی بات بھی قاضی بکار کی المزنی تک پہنچائی جاتی تھی تو قاضی کی "کتاب جلیل"، جو گو بظاہر امام شافعی کی تردید میں تھی، لیکن جاننے والے جانتے ہیں

---

[1] ملحقات الکندی ص ۵۱۲ - [2] ایضاً ص ۵۱۳ -

کہ ان تردیدوں کی زیادہ زد المزنی کی ان جانکاہیوں اور محنتوں پر پڑتی تھی جو انھوں نے امام شافعیؒ کے نقاط نظر کی تعبیر میں اٹھائی تھی۔ ذہبی نے اپنی مشہور تاریخ دول اسلام میں قاضی ابوزرعہ کا فقرہ جو المزنی اور ان کی مختصر کے متعلق نقل کیا ہے کہ کسی نے ابوزرعہ کے سامنے کہا کہ مزنی نے امام شافعیؒ سے بہت زیادہ علم حاصل کیا، ابوزرعہ نے کہا

ما اکثر ما ظلم المزنی للشافعی [1] امام شافعیؒ کی وجہ سے مزنی پر کتنے ظلم ہوئے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ بیچارے مزنی کے کتنے کمالات ہیں جو واقعی ان کے تھے وہ لوگوں نے امام شافعیؒ کی طرف منسوب کر کے ان پر ظلم کیا، اور یہ بھی صحیح ہے کہ امام شافعیؒ کی وکالت کی وجہ سے مزنی کو مخالفین کے تمام حملے اپنے اوپر لینے پڑے بلکہ میں تو سمجھتا ہوں کہ قاضی ابوزرعہ کا مشہور تاریخی فقرہ اپنے پیش رو قاضی بکار ہی پر شاید تعریض ہے۔ اس لئے باوجودیکہ بویطی، ربیع وغیرہ سب کے مختصرات منسوبہ الی الشافعی موجود تھے، لیکن اس مظلومیت کی تلافی کی صورت قاضی ابوزرعہ نے یہ نکالی تھی کہ صلائے عام دیدیا تھا۔

من یحفظ مختصر المزنی مائۃ دینار یھبہالہ۔ [2] جو مزنی کی مختصر کو زبانی ازبر کرے گا تو سو اشرفیاں قاضی ابوزرعہ اس کو دینگے

گذر چکا ہے کہ قاضی بکار کی تصنیف جلیلؒ کے لکھنے کا منشار امام شافعی یا ان کے تلامذہ کی کوئی دوسری کتابیں نہیں تھیں بلکہ یہ سارا انبار مزنی کی مختصر ہی کو سامنے رکھکر نکالا جا رہا تھا، اسی مختصر کے سننے کے لئے دو مستقل گواہ مزنی کے پاس بھیجے گئے اور گواہوں کے شرعی اظہار کے بعد قاضی نے "قال الشافعی" کے دعوی کی شرعی تصحیح کر کے جس پر تیر اندازی کر رہے تھے آخر کار اس کی دھمکن اپنے اندر محسوس کرنے لگے۔

میرا خیال ہے کہ معلومات بالا کو جو بھی بنظر تعمق پڑھیگا وہ میرے ساتھ اتفاق کرنے میں غالباً پس و پیش نہیں کرسکتا کہ مصر قاضی بکار کے عہدۂ قضا کے عہد میں (غیر شریفانہ، نا مہذب اختلافات کا نہیں) بلکہ شائستہ

---

[1] رفع الاصر ص ۵۲۳، [2] بحوالہ دول۔ رفع الاصر ص ۵۲۳

باوقار عالمانہ مناظروں کی آماجگاہ بنا ہوا تھا، میرا اندازہ ہے کہ مصر پر یہ دور تقریباً دس گیارہ سال تک باقی رہا۔

اور یہی وہ وقت ہے جب ہمارے امام ابوجعفر الطحاوی علمی ارتقار کے وسطانی زینوں پر قدم رکھ چکے تھے، غالب ہے کہ مسند الشافعی اور اس کے ساتھ فقہ شافعی کے استدلالی طریقہ کے ابتدائی خاکہ سے وہ واقف بنائے جارہے تھے۔ سنین کے ملانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عمر اس زمانہ میں سترہ اٹھارہ سال سے متجاوز ہوچکی تھی، ظاہر ہے کہ ان کے علمی مذاق کی ابتدا ایک ایسے ماحول میں شروع ہوئی جس میں صبح وشام حنفیت وشافعیت کے درمیان علمی میدان داری ہورہی تھی۔ قاضی بکار تو ادھر اپنے ترکش کے تیز سے تیز تیر نکال نکال کر اپنی تصنیف جدید کے کمانوں سے امام شافعیؒ کی آڑ لیکر المزنی پر چلا رہے تھے، اگرچہ یہ معلوم نہ ہوسکا کہ اس تحریری مبارزت میں مزنی نے بھی قلم اٹھایا یا نہیں، لیکن ہر وہ تیر جو قاضی کی طرف سے چلایا جاتا ہوگا۔ ناممکن ہے کہ اگر تحریری نہیں تو مزنی کے حلقۂ اصحاب واحباب میں تقریری طور پر اس کی مدافعت اور بازگشت کی آواز نہ سنی جاتی ہو، علم کا جو حلقہ ان مدافعانہ اور اقدامانہ آوازوں سے گونج رہا تھا ظاہر ہے کہ اس میں ابوجعفر طحاوی بھی شریک تھے بلکہ اور دوسرے شاگردوں کو ردوقدح، سوال وجواب، تردید وتنقید کا موقعہ صرف خاص اوقات ہی میں ملتا ہوگا، بخلاف طحاوی کے کہ المزنی کا گھر ہی ان کا گھر تھا۔ صبح وشام اٹھتے بیٹھتے ان کے کان میں ردوقدح و جدلیات کی ان آوازوں کے سوا اور کیا آواز آتی ہوگی۔ خصوصاً ایسے گھرانوں میں جہاں علم کے سوا رہنے والوں کا کوئی دوسرا مشغلہ نہ ہو، جہاں تک کہ امام مزنی کے حالات معلوم ہیں ان کی زندگی کے چوبیس گھنٹے علاوہ ضروریات حیات ودین کے اسی مشغلہ میں بسر ہوتے تھے۔

امام طحاوی کی فطری افتادِ طبع

اب اسی کے ساتھ آپ طحاوی کی خاص فطری نہاد اور افتادِ طبع کا بھی اندازہ کیجئے، قطع نظر ان کے خاص ذہن وذکا، سوجھ بوجھ کے جن کا پتہ ان کی کتابوں کی ہر سطر اور ہر ورق سے ہر اس شخص کو مل سکتا ہے جس نے ان کی تالیفات کا تھوڑا بہت بھی مطالعہ کیا ہے۔ اور انشاء اللہ اپنے مضمون کے دوسرے حصہ میں ہم اس کی مثالیں بھی پیش کریں گے۔ اسی وقادِ طبیعت، ثاقب ذہن اور اس کے ساتھ ساتھ جب نوجوان

کی فطرت میں تسلیم وانقیاد کی جگہ کچھ اُپج اور اجتہاد کا بھی مادہ ہو تو اس کے جو نتائج ہو سکتے ہیں وہ ظاہر ہیں، طحاوی کی فطرت اور ان کے دل ودماغ کا طبعی رجحان کیا تھا، اس کا اندازہ اسی واقعہ سے ہو سکتا ہے جس کا ذکر امام طحاوی نے خود اپنی تاریخ میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ

فطارت هذه الكلمة بمصر حتی صار مثلا　مری یہ بات سارے مصر میں اڑ گئی یہانتک کہ ضرب المثل بن گئی

قصہ یہ ہے کہ قاضی ابو عبید شافعی جن کا ذکر اپنے موقعہ پر آنے والا ہے، ان سے اور طحاوی سے مختلف اختلافی مسائل میں (شافعیہ حنفیہ) کے متعلق بحث و مباحثہ ہوتا رہتا تھا، طحاوی کہتے ہیں کہ کسی سوال کے جواب میں

اجبته بمسئلة فقال لی ما هذا　میں نے قاضی ابو عبید کو ایک مسئلہ کی صورت میں جواب دیا

قول ابی حنیفة　قاضی نے کہا امام ابو حنیفہؒ کا مسلک تو یہ نہیں ہے۔

ابو عبید نے گویا ان پر یہ الزام لگایا کہ باوجود حنفی مسلک ہونے کے تم کو ایسے جواب دینے کا کیا حق ہے جو امام ابو حنیفہ کا مسلک نہیں ہے۔ ابو عبید کے اس اعتراض کا طحاوی نے جو جواب دیا اسی کا پیش کرنا مجھے مقصود ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ طحاوی نے یہ اس زمانہ میں جواب دیا ہے جب ان کی عمر ۶۴، ۶۵ سال کے قریب تھی اور حنفی مسلک کی تائید میں اس وقت تک دفتر کے دفتر تیار کر چکے تھے، گویا حنفیت کا جتنا رسوخ کسی میں ممکن ہو سکتا ہے، عمر اور اشتغال دونوں کے اعتبار سے اس کی آخری منزلوں سے گذر چکے تھے، لیکن جوانی کی ترنگ میں نہیں بلکہ بڑھاپے کے سکون و رسوخ کے بعد چھوٹتے منہ طحاوی کی زبان سے یہ جواب نکلتا ہے۔

ايها القاضي او كلما قال ابو حنيفة　قاضی صاحب کیا جو کچھ امام ابو حنیفہؒ کہیں کیا ضرور ہے

اقول به　کہ میں بھی وہی کہوں۔

خیر یہاں تک تو بات پھر بھی ایک حد تک ٹھنڈی ہی ہے، ابو عبید نے طحاوی کے اس جواب پر جب یہ چبھتا ہوا نشتر لگایا۔

ما ظننتك الا مقلدا　میں تو مقلد ہونے کے سوا تمہیں اور کچھ خیال نہیں کرتا تھا

اس وقت بوڑھے طحاوی کی زبان پر بے باک جوانوں کا سا یہ جواب بے ساختہ جاری ہوتا ہے طحاوی خود ہی راوی ہیں

فقلت لہ ھل یتقلد الا عصبی میں نے کہا کہ مقلد تو وہی ہو سکتا ہے جو متعصب ہو

ابو عبید نے طحاوی کی اس جرأت کو محسوس کر کے پھر کہا

او غبی یا وہ مقلد ہوتا ہے جو غبی ہو

طحاوی اور ابو عبید دونوں کی زبانوں کا یہی بے ساختہ فقرہ

ھل یتقلد الا عصبی او غبی

ملک کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک آگ کی طرح پھیل گیا "حتی صار مثلا" اور لوگوں نے اس کو ضرب المثل بنا لیا (یہ واقعہ رفع الاصر کے حوالہ سے الکندی کے ملحقات سے ماخوذ ہے، طحاوی کا واقعی مطلب اس فقرہ سے کیا تھا مجھے اس وقت اس سے بحث نہیں بلکہ صرف یہ دکھانا ہے کہ کہنہ سالی کے سکون اور طمانیت میں جس کی فطرت کا یہ حال ہو، جوانی کا گرم خون جب اس کی رگوں میں دوڑ رہا تھا اس وقت اس کے دل و دماغ جذبات و رجحانات کی کیا کیفیت ہوگی جس کی آزاد خیالی کا بڑھاپے میں یہ رنگ ہو، جوشِ شباب میں اس کی طبیعت کی منہ زوریوں، نفس کے اباکا کیا حال ہوگا، مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابو جعفر طحاوی جس زمانہ میں اپنے ماموں المزنی کے زیر تعلیم تھے اور قاضی بکار و مزنی کے درمیان مقابلہ کا بازار گرم تھا، ہر روز قاضی کے حلقہ سے کسی نئے مورچہ پر حملہ کی جو خبر آتی ہوگی اور اس کی مدافعت میں المزنی کی طرف سے جو تیاریاں عمل میں آتی ہوں گی دونوں طرف کے مباحث میں قدرتی طور پر الطحاوی کا بھی حصہ لینا ناگزیر تھا۔ اسی سلسلہ میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں طحاوی کے غیر عصبی کھلے ہوئے آزاد دماغ نے قاضی بکار کہئے یا حنفی پہلو کی تائید میں کہئے کچھ اصرار کیا، ماموں نے ابتدا میں تفہیم سے کام لیا ہوگا لیکن جوان بھانجے کا اصرار اسی پہلو پر زور دینے میں بڑھتا رہا، طبعاً ایسے موقعہ پر جہاں نسبی طور پر خوردی بزرگی کا بھی رشتہ ہو، استاد کا برہم ہو جانا اور برہمی میں کچھ

حد سے گذر جانا محل تعجب نہیں ہے اور یہی وقت تھا جس میں المزنی کی زبان سے طحاوی کی شان میں وہ الفاظ نکل پڑے جس سے مورخینؒ واللہ لا افلحت "خدا کی قسم تو کبھی کامیاب نہ ہوگا) واللہ لا جاء منك شئ "خدا کی قسم تجھ سے کوئی کام نہ بن پڑے گا) ہوسکتا ہے کہ جوش کلام میں طحاوی سے بھی ایسے الفاظ نکل پڑے ہوں جو المزنی یا امام شافعیؒ کے مقام کے مناسب نہ ہوں ایسے مواقع میں یہ بھی کچھ بعید نہیں ہے اور ان کی یہی بات المزنی کے زیادہ برہم ہونے کی وجہ ہوگئی ہو۔

بہرحال قرائن کا یہ اقتضا ہے کہ ماموں بھانجے میں یہ جھگڑا حنفیت اور شافعیت ہی کے اختلافی مسائل کے متعلق ہوا، اور اس جھگڑے کی بنیاد قاضی بکار کی "وہ کتاب جلیل" ہی تھی جس کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ ماموں سے اس علمی مقاطعہ کے بعد طحاوی بجائے اس کے کہ کسی دوسرے شافعی عالم یا مالکی فقیہ کے پاس جاتے، وہ سیدھے علمار احناف کے حلقوں میں جاکر شریک ہوگئے اور گو اس سلسلہ میں انھوں نے متعدد حنفی علما سے استفادہ کیا لیکن ان اساتذہ میں ان کا جو تعلق قاضی بکار سے رہا غالباً دوسروں سے اتنی خصوصیت حاصل نہیں ہوئی۔ ذہبی نے اپنی کتاب سیر النبلار میں قاضی بکار کے تلامذہ کا ذکر کرتے ہوئے جہاں طحاوی کا نام لیا ہے ان الفاظ کا بھی اضافہ کیا ہے

واکثر عنہ الطحاوی جدا [1] قاضی بکار سے طحاوی نے بکثرت روایت کی ہے۔

ذہبی کے اس قول کی تصدیق ان کی مرویات سے ہوتی ہے اور صرف علمی استفادہ نہیں بلکہ قاضی بکار کی پاسداری میں جیسا کہ میرا خیال ہے اپنے حقیقی ماموں اور ان کی مادی اعانتوں کو چونکہ چھوڑنا پڑا، اسی کی تلافی قاضی بکار نے یوں کی کہ طحاوی کو اپنا سکریٹری بنا لیا عبدالقادر المصری نے اپنے طبقات میں تصریح کی ہے

وکان کاتبا للقاضی بکار بن قتیبہ [2] طحاوی قاضی بکار بن قتیبہ کے سکریٹری تھے۔

بلکہ میرا گمان تو یہ ہے کہ ماموں سے الگ ہونے کے بعد قاضی بکار جو اہل و عیال کے جھگڑوں سے آزاد تھے

---

[1] ملحقات کندی ص ۵۰۵۔ [2] ص ۱۰۳۔

انھوں نے جوہر صالح پاکر طحاوی کو اپنی سرپرستی میں لے لیا، واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسا عام طور پر کیا کرتے تھے، عامر بن عبداللہ کا حال آگے آئیگا کہ وہ قاضی صاحب کا پروردہ تھا اور غالباً امام طحاوی قاضی بکار ہی کے اشارہ سے پہلے تو مصر ہی میں ایک قدیم حنفی عالم جن کا نام احمد بن ابی عمران موسیٰ تھا اور جو قاضی ابویوسف محمد بن حسن کے مشہور شاگرد و خلیفہ محمد بن سماعہ کے تلمیذ تھے، ان سے پڑھنے کا حکم دیا اور اس کے بعد ان کو قاضی بکار ہی نے شام بھیجدیا وہاں طبقۂ احناف کے ایک ماہر فن مولوی عالم عبدالحمید ابوخازم سے ان کے خاص علوم کے سیکھنے کا موقعہ دیا جن کا حاصل ہونا اس زمانہ میں ہر شخص کے لئے آسان نہ تھا، تاریخوں میں لکھتے ہیں، کہ ابوخازم اس زمانہ میں علاوہ عام علوم دینیہ کے

کان عالما بالفرائض والحساب فی الذرع و القسمۃ حسن العلم بالجبر والمقابلۃ وحساب الدور وغامض الوصایا والمناسخات ؎۱

وہ فرائض اور حساب ذرع (پیمائش) قسمت کے عالم تھے اور جبر و مقابلہ دور کے حساب وصایا کے اسرار اور مناسخات کا بھی اچھا علم رکھتے تھے۔

یہ خیال کہ طحاوی شام قاضی بکار کی سرپرستی میں گئے، اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ اپنے ماموں المزنی سے الگ ہونے کے بعد جہاں تک معلوم ہوتا ہے ابوجعفر طحاوی کی مالی حالت اچھی نہ تھی ابن خلکان نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ

ابوجعفر الطحاوی کان صعلوکا ؎۲ ابوجعفر طحاوی مفلس تھے۔

"صعلوک" کا لفظ عربی زبان میں گویا انتہائی فقر و فاقہ کی حالت کو ظاہر کرتا ہے اس زمانہ میں حصول علم کی راہ میں جو مالی قربانیاں لوگوں کو دینی پڑتی تھیں، خصوصاً ان علوم کے لئے جن کے عالم ابوخازم عبدالحمید تھے وہ معمولی نہ تھیں، غالباً قاضی بکار چونکہ ان کو اپنا سکریٹری بنانا چاہتے تھے اور محکمۂ قضا کے سکریٹری کے لئے علوم مذکورہ بالا کا جاننا ضروری تھا۔ اس لئے ان کو پہلے انھوں نے ابوخازم کے پاس بھیجدیا، چونکہ فقہ ابی حنیفہ کی تکمیل

؎۱ جواہر مضیہ ص ۲۱۷ ؎۲ ابن خلکان ج ۱ ص ۱۹۔

توطحاوی ابن سماعہ کے ایک جلیل القدر شاگرد احمد بن ابی عمران سے کر چکے تھے، جب دنیاوی علوم، نیز مواریث فرائض ووصایا کا فن ابوخازم سے حاصل کر کے اب وہ مصر لوٹے تو محکمۂ قضا کے کاتب ہونے کی صلاحیت پورے طور پر پیدا ہو چکی تھی قاضی بکار نے ان کو اپنے پاس نوکر بھی رکھ لیا اور جب تک موقعہ ملتا رہا قاضی بکار سے طحاوی فقہیات سے زیادہ حدیث کا علم حاصل کرتے رہے، اسی لئے جیسا کہ میں ذہبی کے حوالہ سے نقل کر چکا ہوں کہ قاضی بکار سے زیادہ ہی نہیں بلکہ "اکثر جدا" کی شکل میں انھوں نے حدیثیں روایت کی ہیں اور جہاں تک میرا خیال ہے حنفی فقہ کے جدلیاتی حصہ کی تعبیر و تخمیر، تقریر و تاویل میں طحاوی نے جو ید طولیٰ حاصل کیا۔ اس میں زیادہ تر قاضی بکار ہی کی صحبت کو دخل ہے، فقہ کے اس حصہ پر غور و فکر اور مشق کا موقعہ ان کو اس لئے اور زیادہ میسر آیا کہ اس زمانہ میں مختصر المزنی کے مقابلہ میں قاضی بکار اپنی کتاب جلیل کے ساتھ مصروف تھے اور کیا عجب ہے کہ اس سلسلہ میں بھی وہ اپنے جوان سکرٹری سے کام لیتے ہوں، طحاوی کے ساتھ قاضی بکار کی مہربانیوں میں ہو سکتا ہے کہ اس علمی رقابت کو بھی دخل ہو، جو المزنی سے ان کو تھی گویا جسے المزنی نے گرایا تھا وہ اسے اٹھانا چاہتے تھے، یوں سمجھئے کہ ان دونوں عالموں کی اس رقابت نے علامہ طحاوی کا کام بنا دیا۔ دین و علم و دنیا تینوں چیزیں انھیں حاصل ہو گئیں۔

لیکن افسوس یکایک عباسی حکومت میں ایک سیاسی فتنہ کھڑا ہوا، جس کی داستان طویل ہے، خلاصہ یہ ہے کہ عباسی حکومت کا خلیفہ اب معتمد تھا اور اپنے بھائی موفق کو اس نے ولی عہد باضابطہ تسلیم کر لیا تھا لیکن موفق پر حرص کا غلبہ ہوا اور معتمد کی زندگی ہی میں وہ تختِ خلافت پر قبضہ کی کوشش کرنے لگا۔ معتمد نے تمام امرا دولت سے اس سلسلہ میں امداد طلب کی، مصر کا حاکم احمد بن طولون جو قاضی بکار اور ان کے علم و فضل کا سب سے بڑا قدرشناس تھا معتمد کی امداد کو کھڑا ہو گیا۔ موفق اس بنیاد پر ابن طولون سے بگڑ گیا۔ معتمد کو موفق شاہ شطرنج بنا چکا تھا، حکومت کے وسائل پر اس کا قبضہ تھا اس نے ابنِ طولون کی معزولی کا فرمان بھیجدیا اور ممالک محروسہ میں اس پر لعنت کرنے کا حکم دیا۔ ابنِ طولون کے غصہ کی کوئی حد نہ رہی فوج لیکر مصر سے بغداد کی طرف

چل پڑا، قاضی بکار بھی ساتھ تھے، دمشق میں ابن طولون کو معتمد کا فرمان ملا کہ موفق کو ولی عہدی سے ہم نے معزول کردیا، اسی وقت ابنِ طولون نے تمام امراء واعیان قضاۃ ومشائخ جو وہاں موجود تھے سب کو خلیفہ کے حکم کی تعمیل کرنے کے لئے کہا۔ کہا جاتا ہے کہ سبھوں نے تعمیل کی لیکن قاضی بکار نے خلیفہ کو "الناکث" عہد شکن قرار دیا۔ یہ خبر ابنِ طولون کو پہنچی، قاضی کی طلبی ہوئی، امتحاناً اس نے موفق پر لعنت کرنے کا قاضی سے مطالبہ کیا انھوں نے انکار کردیا، دونوں میں توتو میں میں ہوئی، تاایں کہ ابنِ طولون غصہ سے بھوت ہوگیا، اور قاضی بکار کا سارا وقار اس کے دل سے نکل گیا پھر ابنِ طولون نے قاضی بکار کے ساتھ جو ناگفتہ بہ سلوک کئے، اس کے ذکر سے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ قاضی بکار کے بدن سے کپڑے پھڑوا کر اس نے اتروالئے، صرف پائجامہ اور موزہ کے ساتھ قاضی صاحب ننگے بدن زمین پر لٹائے گئے اور ان کی دونوں ٹانگوں کو لمبی کرا کے آہنی اعصا سے ابن طولون نے مسلسل مارنے کا حکم دیا۔ ایک آدمی ان کی ٹانگیں پکڑے ہوئے تھا اور مسلسل مار پڑ رہی تھی، قاضی بکار پاؤں سمیٹ بھی نہیں سکتے تھے بیان کیا جاتا ہے کہ اس حال میں بھی اس بلند فطرت قاضی کے منہ سے "اوہ" سے زیادہ کوئی آواز نہیں نکلتی تھی اور اسی عریاں حال میں ان کو جیل خانہ پہنچا دیا گیا، جہاں وہ آخر عمر تک رہے۔ ابنِ طولون کی وفات[ا] کے چالیس دن بعد قاضی صاحب کا بھی انتقال ہوگیا۔ ظاہر ہے کہ اس انقلاب نے ع

شد آں مرغ کو خانۂ زریں نہاد ‏ زمانہ دگرگوں آئین نہاد

نہ وہ ولایت قضا رہی، نہ قاضی بکار کے سکرٹری، درکا تبین سب الگ الگ ہوگئے خود طحاوی کا بیان ہے کہ قاضی کے ایک ایک ملنے والے الگ ہوگئے، بلکہ ابنِ طولون کے اس اعلان پر کہ قاضی بکار پر جس کا جو کچھ مطالبہ ہو پیش کرے، طحاوی کہتے ہیں کہ دنیا جھوٹے دعوے لیکر ٹوٹ پڑی

[ا] کہتے ہیں کہ ابن طولون جب مرض الموت میں مبتلا ہوا تو قاضی سے معافی کے لئے آدمی بھیجا، انھوں نے کہلا بھیجا "میں پیر رفتہ از کار اور تو بیمار خستہ وزار، اور ہم دونوں کی ملاقات کا دن قریب ہے ہمارے اور تمہارے درمیان صرف حق تعالیٰ پردہ ڈالے ہوئے ہیں، جب ابن طولون مرگیا، قاضی کو خبر دی گئی بولے "مسکین مرگیا۔"

اپنی آنکھ دیکھی عبرت کا ایک واقعہ طحاوی ہی نے نقل کیا ہے کہ ایک نوعمر لڑکا عامر نامی جسے قاضی صاحب نے پالا تھا وہ بھی مدعیوں میں شریک ہو کر ابنِ طولون کے سامنے حاضر ہوا، قاضی صاحب کو ابنِ طولون جواب کے لئے دربار میں بلاتا تھا اور اپنے سامنے کھڑا کر کے جواب پوچھتا تھا، قاضی کی نظر جب اس پروردہ لڑکے پر پڑی تو بے اختیار ہو گئے۔ بولے عامر تم یہاں کیسے؟ عامر نے کہا تو نے مال برباد کیا اور آج پوچھتا ہے یہاں کیسے، طحاوی کا بیان ہے کہ قاضی کی زبان سے بے ساختہ یہ الفاظ نکل پڑے "اگر تو جھوٹ بولتا ہے تو خدا تیری عقل سے تجھے نفع نہ پہنچائے" خود امام طحاوی نے اس کے بعد دیکھا کہ وہ لڑکا مصر کی گلیوں میں دیوانہ وار مارا پھرتا تھا، لوگوں پر ڈھیلے پتھر پھینکتا تھا منہ سے ہمیشہ لعاب بہتا رہتا تھا جدھر نکل جاتا، لوگ پکار اٹھتے "ھذہ دعوۃ بکار" (یہ بکار کی بددعا کا اثر ہے) امام طحاوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ

ما تعرض لہ احد فافلح — قاضی بکار کے ساتھ جو بھی الجھا وہ کامیاب نہ ہو سکا۔

طحاوی کے یہ سارے بیانات بھی اس کی تائید کرتے ہیں کہ قاضی بکار سے ان کا خاص تعلق تھا اپنے سرپرست و محسن کے اس حال کو دیکھ کر ان کا دل روتا تھا اور خدا کی شان دیکھئے کہ بلندی کے بعد طحاوی کو یہ پستی اپنے ماموں المزنی کی زندگی ہی میں دیکھنی پڑی کیونکہ قاضی بکار کے ابتلاء کے سات سال بعد المزنی نے وفات پائی

وتلک الایام نداولہا بین الناس

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں علامہ طحاوی نے جو کچھ کمایا تھا سب ختم ہو گیا، یا ہو سکتا ہے کہ ایں ہم بچہ شتر است کے قاعدہ سے ان پر بھی مصیبت آئی ہو اور جو کچھ اثاثہ تھا ابنِ طولون نے چھین لیا ہو کیونکہ اس فتنہ کے بعد مورخین طحاوی کا جو حال بیان کرتے ہیں اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ پھر انتہائی فقر و تنگ دستی کے شکار ہوئے اور ان کی وہی "صعلوکیت" پھر واپس آ گئی۔ اور مصیبت بالائے مصیبت یہ ہوئی کہ جب تک ابن طولون جیتا رہا، قاضی بکار کی نیابت میں قضاء کا کام محمد بن شاذان جوہری سے لیتا رہا۔

بقیہ صفحہ آئندہ

لیکن جیسا کہ عرض کرچکا ہوں کہ ابنِ طولون کا قاضی بکار سے چالیس دن پہلے انتقال ہوچکا تھا اور ابنِ طولون کے بعد اس کا بیٹا ابوالجیش خمارویہ گو اس کے بعد مصر کا والی ہوا، لیکن ایسے سیاسی حالات پیش آئے کہ ایک مدت تک کسی قاضی کا تقرر ہی مصر کے عہدۂ قضا پر نہ ہوسکا، ابن زولاق کا بیان ہے کہ

کان بین موت بکار وولایۃ فترۃ بقیت فیھا مصر بغیر قاض سبع سنین ؎۱ | قاضی بکار کی موت اور ان کی قضارت کے درمیان ناغہ ہونے کا زمانہ آیا یعنی سات سال تک مصر بغیر قاضی کے رہا۔

اور میرے خیال میں بھی جو چیز طحاوی کی پریشانی کا باعث ہوئی جب تک ابنِ طولون زندہ رہا ظاہر ہے کہ اس وقت تک ان کو حکومت میں کیا عہدہ مل سکتا تھا بلکہ زیادہ قرینہ یہی ہے کہ گیہوں کے ساتھ گھن کو بھی پسنا پڑا ہوگا۔ اور جب ابن طولون مرگیا تو سات سال تک کوئی قاضی ہی مقرر نہ ہوسکا۔ طحاوی نے جو علم سیکھا تھا معاشی حیثیت سے وہ اگر نفع بخش ہوسکتا تھا تو قضا ہی کے محکمہ میں اور بیچارے کو دنیا کا کوئی پیشہ ہی کونسا آتا تھا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں میں امام طحاوی کو سخت مالی پریشانیاں اٹھانی پڑیں۔ اس لئے عموماً اس زمانہ کی تنگ دستیوں کا حال مورخین خلافِ دستور اپنی کتابوں میں بیان کرتے ہیں۔ (باقی آئندہ)

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) نیابت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قاضی بکار کا تقرر خود بارگاہِ خلافت سے ہوا تھا اور ابنِ طولون جو مصر کا گورنر تھا اس کو موقوف کرنے کا اختیار نہ تھا۔ ؎۱ ملحقات کندی ص ۵۱۵۔

اصول دعوت اسلام

از جناب مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند

مذہبِ اسلام | ہاں جو مذہب اپنی تعلیمات اپنے اسم و رسم اپنی نسبت اور اپنی ماہیت و حقیقت کے لحاظ سے ہمہ گیر جامع ملل اور ساری دنیا کے لئے ایک مکمل پروگرام کی حیثیت رکھتا ہو اور جو اپنی ذاتی وسعت اور وسعت کے ساتھ کشش عام اور جذب تام کا حامل ہو گویا جس میں خود بخود عالم میں پھیل پڑنے کی اسپرٹ موجود ہو وہی اس کا بھی حقدار ہو سکتا ہے کہ اس کی تبلیغ عام ہو وہ ہر پلیٹ فارم سے پھیلے اور اس میں فن تبلیغ کے قواعد و ضوابط کی تعلیم بحیثیت ایک فن کے دی گئی ہو پس اگر انصاف و شعور سے کام لیا جائے تو سلسلۂ مذاہب میں ایسا مذہب بجز اسلام کے دوسرا نہیں اور نہ ہو سکتا ہے جس کے اسم و معنی اس کی ہمہ گیری کے شاہد اور اس کی تمام صفات اس کی عالمگیری پر گواہ ہوں، چنانچہ جیسے اسلام کا لفظ کسی وطن یا شخص کی طرف منسوب نہیں ایسے ہی اس کے دوسرے صفاتی نام، مثلاً سبیلِ رب، صراطِ مستقیم، صراط اللہ، اور حنیفیۃ وغیرہ بھی پکار پکار کر اعلان کر رہے ہیں کہ وہ نہ کسی ملک اور وطن کی میراث ہے نہ کسی مخصوص قوم کی جاگیر ہے اور نہ کسی انسانی شخصیت کی پرستاری اس کا موضوع ہے بلکہ اس کے ان اسماء ہی سے بجائے وطنیت قومیت اور شخصیت کے اس کا عالمگیر اور ہمہ گیر ہونا صاف ظاہر ہے بلکہ اگر اسلام نے کسی موقعہ پر اپنے آپ کو کسی شخص کی طرف منسوب بھی کیا ہے تو ساتھ ہی اس شخصیت کو عالمگیر بتلا کر اس نسبت سے بھی اپنی عالمگیری ہی ثابت کی ہے مثلاً قرآن نے اسلام کو کہیں کہیں ملتِ ابراہیم کا لقب دیا ہے تو ساتھ ہی ابراہیم کی بابت یہ بھی ارشاد فرما دیا ہے کہ

انی جاعلك للناس اماما (سورہ بقرہ) (اے ابراہیم) میں تجھے تمام انسانوں کا مقتدا بنانے والا ہوں

پس جبکہ وہ شخصیت جس کی طرف اسلام کی نسبت تھی خود عالمگیر اور تمام عالم اقوام کے لئے مقتدا بنا دی گئی جیسا کہ ہر زمانہ کی قومیں اس امامت کو تسلیم کرتی آ رہی ہیں اور اسلام کے دور میں اس کا ظہور کامل ہوا تو اس نسبت سے بھی اسلام کی وسعت اور ہمہ گیری ہی کی شان نمایاں ہوئی پھر جیسا کہ یہ اسلام اپنے اسماء والقاب اور اپنی نسبتوں کے لحاظ سے پھیل جانے والا مذہب معلوم ہوتا ہے۔ اپنی تعلیمات کی رو سے بھی اس نے اپنی عالمگیری نمایاں کر دی ہے چنانچہ اس نے خصوصیت سے ان تعلیمات کا خاص اہتمام کیا ہے جو اس پھیل پڑنے اور ہمہ گیر بن جانے میں خاص اثر رکھتی ہوں اور اس کی عالمگیر تبلیغ کے لئے متقاضی ثابت ہوں مثلاً پھیل پڑنے کے لئے ضروری تھا کہ وہ وطنی حدبندیوں سے آزاد ہو اور ساری دنیا اس کا وطن ہو تو حضرت داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

جعلت لی الارض مسجدا وطهورا (ابن ماجہ) میرے لئے ساری زمین کو مسجد اور ذریعۂ پاکی بنایا گیا ہے

دوسری جگہ سارے عالم کی فتوحات کی بشارت اور ترغیب دیتے ہوئے فرمایا۔

ستفتح علیکم ارضون ویکفیکم الله فلا یعجز احدکم ان یلهو باسهمه (مسند احمد)

عنقریب تم پر زمینیں فتح ہوں گی اور خدا تمہارے لئے کافی ہے (مگر) پھر بھی تم میں سے کوئی شخص تیراندازی (فنون جنگ) سے تھکنے نہ پائے۔

ایک جگہ مشرق و مغرب کی فتوحات کی بشارت دیتے ہوئے مسلم حکام کو عدل و احتیاط پر آمادہ فرمایا۔

ستفتح مشارق الارض ومغاربها علی امتی الا وعمالها فی النار الا من اتقی الله وادی الامانة (ابونعیم فی الحلیہ)

عنقریب مشرق و مغرب میری امت پر فتح ہونگے ہاں مگر اس کے حکام جہنمی ہوں گے الا وہ لوگ جو اللہ سے ڈرینگے اور امانت داری سے حقوق ادا کرتے رہیں گے۔

ایک جگہ ساری زمین کے خزانوں پر اسلام کا قبضہ دکھاتے ہوئے فرمایا گیا۔

اوتیت بمفاتیح خزائن الارض فوضعت فی یدی (بخاری و مسلم)

مجھے زمین کے خزانوں کی کنجیاں عطا کی گئی ہیں اور خزانے میرے ہاتھ پر رکھ دیئے گئے۔

یہ روایتیں تو اس کی دلیل ہیں کہ مسلم قوم جس کے ساتھ اسلام روح کی طرح وابستہ ہے کسی خاص وطن کی پابند نہیں، ساری دنیا ان کا وطن بنایا گیا ہے، کسی وطن کی حدبندی انھیں دوسرے وطن سے نہیں روک سکتی اور سارے عالم میں ان کے پھیل جانے اور ان کے ہمہ گیر قبضہ کی خبر دی گئی ہے جو ظاہر ہے کہ اسلام کو ساتھ لئے ہوئے ہی ہو سکتا ہے۔ اس خبر کے ساتھ پھر مسلمانوں کو ساری دنیا میں گھومنے اور سیاحت کے لئے سفر کرنے کا حکم بھی شرعی طور پر دیا گیا۔ پھر نہ صرف ایک آدھ ہی نوع بلکہ متعدد انواع سفر کے تاکیدی اور ترغیبی احکام صادر فرمائے تاکہ مسلمان مار راکد کی طرح کسی ایک ہی خطۂ زمین میں پڑے رہنے کے عادی نہ ہو جائیں۔

تعلیمی سفر | سب سے پہلے تعلیمی سفروں کی ترغیب بلکہ تاکید فرمائی گئی اور اس لئے کی گئی کہ جب اسلام میں علم کسی قبیلہ یا خاندان کی میراث نہ تھا اور صحابہ ہی کے زمانۂ خیر و برکت میں علم تمام خطوں میں منتشر ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم بھی کسی ایک مقام کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں کمال علم بغیر سفر کئے ہوئے اور علمی مراکز میں گھومے ہوئے حاصل نہیں ہو سکتا تھا ارشاد ربانی ہے۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ	ہر فرقہ میں سے ایک گروہ نے اس غرض سے کیوں سفر نہیں
لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا	کیا کہ وہ دین میں تفقہ پیدا کریں اور جب (تحصیل علم سے
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ	فارغ ہو کر) واپس آجائیں تو اپنی قوم کو اللہ کے احکام سے
يَحْذَرُونَ۔	ڈرائیں تاکہ وہ (برے کاموں سے) بچیں۔

اخلاقی سفر | پھر عبرت پذیری کے لئے اقوام سابقہ کے آثار اور گرے ہوئے کھنڈروں کی طرف سفر کا حکم فرمایا گیا، تاکہ دلوں میں بے ثباتی دنیا کا نقشہ قائم ہو کر اخلاق میں صفائی کا باعث ہو، عمر ناپائیدار کو تہیۂ آخرت میں صرف کرنے کے دواعی دلوں میں قائم ہوں حب دنیا کم ہو اور حب آخرت بڑھے اور رذائل سے نفس پاک و صاف ہو جائے۔ ارشادِ حق ہے۔

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا　کیا یہ لوگ دنیا میں سفر نہیں کرتے تاکہ ان کے لئے سمجھدار دل

اَوْاٰذَانٌ یَّسْمَعُوْنَ بِهَا۔ اور سننے والے کان حاصل ہوں۔

تبلیغی سفر | پھر تبلیغ دین کے سلسلہ میں سفروں کا حکم دیا گیا کہ اہلِ حق طالبوں کے آنے کے منتظر نہ رہیں بلکہ خود ہی تشنۂ ہدایت مواقع پر پہنچکر ہدایت خلق اللہ کا فریضہ انجام دیں۔ موسیٰ علیہ السلام کو مدین سے مصر کا سفر کرنے اور فرعون کو راہِ حق دکھانے کا ارشاد ہوا۔

اِذْهَبْ اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى تم فرعون کے پاس جاؤ اس نے سرکشی کی ہے۔

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حجاز سے عراق پہنچکر نمرود کی اصلاح کا حکم ہوا۔ ادھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اطراف حجاز میں خود بھی تبلیغی سفر کئے اور جگہ جگہ اقطار عالم میں تبلیغی وفود روانہ فرمائے تاکہ عالم کلمۂ حق کے آبِ حیات سے سیراب ہو سکے۔

عباداتی سفر | پھر عباداتی سفروں کی مستقل بنیاد قائم فرمائی۔ حتیٰ کہ خود ایک سفر ہی کو مستقل عبادت قرار دیا جیسا کہ سفر حج کہ اس میں چلنا پھرنا گھومنا دوڑنا اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچنا ہی عبادت ہے حتیٰ کہ خاص مکہ کا باشندہ بھی حج کو بلا سفر اختیار کئے ادا نہیں کر سکتا۔ کہ یہ عبادت ہی عین سفر ہے جسے عمر بھر میں ایک دفعہ فرضِ عین قرار دیا گیا ہے گویا ہر مسلمان پر مذہبًا ایک دفعہ سفر فرض کر دیا گیا ہے۔

جہادی سفر | پھر اعلاء کلمۃ اللہ کی خاطر جنگی سفروں کا حکم دیا گیا اور کسی ایک خطہ کا نہیں بلکہ پوری زمین کا جہاں بھی ضرورت محسوس ہو اور اسباب مہیا ہو جائیں۔ اور پھر ان سفروں میں مزید سہولت کرنے کے لئے نماز بھی آدھی فرما دی گئی۔ ارشاد ربانی ہے۔

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِى الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنَّ الْكٰفِرِيْنَ كَانُوْا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِيْنًا

اور جب تم سفر میں ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے کہ تم نمازیں قصر کرو۔ اگر تم کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ کافر تم کو فتنہ میں مبتلا کر دیں گے۔ کوئی شبہ نہیں کہ کافر تمہارے کھلے ہوئے دشمن ہیں۔

دوسری جگہ اس سفر جہاد کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کے اختیار نہ کرنے پر ملامت فرمائی گئی۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ۔

اے ایمان والو! تم کو کیا ہو گیا جب تم سے کہا جاتا ہے کہ تم اللہ کے راستہ میں سفر کرو تو تم بھاری بھرکم بن جاتے ہو، کیا تم دنیا کی زندگی سے راضی ہو گئے ہو (اگر ایسا ہے تو یاد رکھو) آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی زندگی کچھ نہیں مگر کم۔

تجارتی سفر | پھر تجارتی سفروں کی بنیاد رکھی گئی جو محض روٹی کمانے اور رزق ڈھونڈنے کے لئے کئے جائیں اور ایسے سفروں کی بھی ترغیب دی گئی۔ ارشاد ہے۔

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ۔

یہ وہی خدا ہے جس نے زمین کو تمہارے لئے ذلیل کر دیا ہے اب تم اس کے کاندھوں پر سوار ہو کر چلو پھرو، اور اللہ کا رزق کھاؤ۔

غرض سفروں کی مختلف انواع ہیں جن کو امت کے مختلف طبقات نے اپنے مناسب حال اختیار کیا۔ طلبہ نے تعلیمی سفر کئے، صوفیاء نے اخلاقی سفر کئے مبلغین اور واعظوں نے تبلیغی سفر کئے مجاہدین نے جہادی سفر کئے اور تاجروں نے تجارتی سفر اختیار کر کے ہر نہج سے ہر ایک طبقہ نے اسلامی خدمات انجام دیں، بہرحال زمین کے خطوں میں سفر کرنے بحر و بر کو ناپنے اور سارے عالم کی مشارق و مغارب میں گھومنے پھرنے کی ان ہدایات بلکہ تاکیدات سے صاف واضح ہے کہ اسلام اور مسلمان جغرافیائی وطنیت کا قائل نہیں ہے اگر وہ وطن پرور ہے تو بایں معنی کہ ساری دنیا اس کا وطن ہے۔

اسلام قومیت سے بلند و بالا ہے | پھر جیسے اس میں وطنیت نہیں ایسے ہی کوئی اصطلاحی قومیت بھی اس کے دامن کو داغدار کئے ہوئے نہیں ہے وہ کسی نسل کسی قبیلہ کسی رنگ کا پابند نہیں، بلکہ ساری دنیا کی اقوام کو ایک

پلیٹ فارم پر جمع کرکے قوم واحد بنانے کے لئے آیا ہے ارشاد ربّانی ہے۔

قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ	آپ فرما دیجئے کہ اے لوگو میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول
اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا۔	بنکر آیا ہوں۔
تَبٰرَكَ الَّذِىْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ	وہ خدا بڑا بابرکت ہے جس نے اپنے بندہ پر قرآن مجید نازل
لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا۔	کیا تاکہ وہ تمام عالم والوں کے لئے نذیر بن جائے۔

حدیث نبوی میں ارشاد ہے۔

بعثت الی الناس کافۃ	میں تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں۔
بعثت الی الاسود والاحمر	میں کالے اور گورے سب کی طرف مبعوث کیا گیا ہوں۔

ان آیات وروایات سے واضح ہے کہ اسلام وطن، نسل، قوم، رنگ وغیرہ کی یہ سب قیدیں اڑا کر چاہتا ہے کہ اس کا پیغام تمام عالم کو پہنچ جائے چنانچہ جگہ جگہ تبلیغ، دعوت، موعظت، تذکیر نصیحت، امر بالمعروف، ہدایت ارشاد وغیرہ کے عنوانات سے اس نے اس پروگرام کو پھیلانے اور دنیا کے چپہ چپہ تک پہنچا دینے کی موکد ہدایات فرمائی ہیں جس سے واضح ہوگیا کہ اسلام ہی میں پھیل پڑنے عام ہو جانے اور عالمگیر بن جانے کی صلاحیت تھی اس لئے اسی نے اپنا مقصد دعوت عام رکھا اور اس لئے اسی مذہب کو جامع اور اجتماعی مذہب کہا جائے گا اور اس لئے وہی تبلیغی کہلائے جانے کا بھی مستحق ہوگا اور اس بنا پر صرف اسی میں طرق تبلیغ پر ایک فن کی حیثیت سے بحث ہونی چاہئے

غور کرو تو اس آیت دعوت نے اسلام کی اس جامعیت اور احاطۂ کلی کی طرف بھی ایک لطیف اشارہ کیا ہے اور وہ یہ کہ آیت میں جب اسلام کو بنام سبیل رب مدعو الیہ (دعوتی پروگرام) ٹھہرا کر اس کی طرف اُدع سے دعوت دینے کا امر کیا تو اس کا مفعول ذکر نہیں کیا کہ کن کو دعوت دو، اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عربیت کے قواعد کے مطابق ایسے مواقع میں مفعول کا ذکر نہ کیا جانا اس کے عام ہونے کی دلیل ہوتی ہے تو حاصل یہ نکلا کہ سبیل رب کی دعوت ہر اس شخص کو دو جس میں فہم خطاب کا مادہ ہو یعنی ہر ایک عاقل بالغ انسان کو تبلیغ کرو۔ اور

ظاہر ہے کہ دعوت عام دینا اور ساری دنیا کو اس دعوت کا مدعو ٹھیرا دینا جب ہی ممکن ہے کہ خود دعوتی پروگرام میں بھی عموم و ہمہ گیری کی صلاحیت ہو ورنہ امر عام عبث ٹھیر جائے جو کلام الٰہی میں محال ہے اس لئے عموم دعوت اور عموم مدعوین کا مقتضا قدرتی طور پر عموم مدعوا الیہ ہوتا ہے یعنی دعوتی پروگرام بھی بذاتِ خود عالمگیری کی شان رکھتا ہو، اس لئے اسلام کا تبلیغی ہونا، جامع ہونا اور اجتماعی ہونا اسی آیت کے اقتضا سے ثابت ہو جاتا ہے۔

بہر حال یہاں تک مدعوا الیہ یعنی دعوتی پروگرام کے احوال و اوصاف کے متعلق بحث تھی اور الحمد للہ کہ اس کے پانچ جامع اوصاف تشریعیت یعنی منجانب اللہ ہونا، سنّیت یعنی اختراعی نہ ہونا، سذاجت یعنی بے تکلف اور سادہ ہونا، عمومیت یعنی ہمہ گیر ہونا، اور اجتماعیت یعنی اس کے کاموں کا جماعتی رنگ میں ہونا سب اس آیتِ دعوت سے ثابت ہو گئے۔

دعوت الی اللہ | مدعوا الیہ یعنی دعوتی پروگرام کی تشریح کے بعد اب نفسِ دعوت کا مقام آتا ہے کہ ایسے جامع پروگرام کو پہنچانے کے لئے دعوت و تبلیغ کی کیا نوعیت ہونی چاہئے اور کس انداز سے دعوت دی جائے کہ دنیا کا ہر فرد بشر اس پروگرام کی طرف مائل ہو جائے۔ آیا محض پروگرام پیش کر دینا کافی ہے یا پیش کرنے کا کوئی خاص ڈھنگ بھی مطلوب ہے؟ تو اس کے متعلق بھی اسی آیتِ دعوت نے کافی روشنی پیش کی ہے، دعوت کے طریقوں اور انواع پر روشنی ڈالتے ہوئے آیتِ کریمہ نے بتلایا ہے کہ دعوت الی اللہ اصولاً صرف تین طریقوں میں منحصر ہے جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ مذہبی دعوت و تبلیغ جب تک کسی حجت و دلیل پر مبنی نہ ہو ظاہر ہے کہ وہ قابلِ قبول نہیں ہو سکتی اور حجت بیانی کی عقلاً دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ حجت اپنے مذہب کی تحقیق و اثبات کے لئے لائی جائے، دوسرے یہ کہ مخالف پر الزام قائم کرنے کے لئے استعمال کی جائے تاکہ وہ لاجواب اور ساکت ہو جائے، اگر تحقیقِ مذہب کے لئے استعمال کی گئی ہے تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں یا یہ حجت ایسی قطعی اور یقینی ہو کہ مخاطب کے دل میں باول وہلہ یقین و انشراح کی کیفیات پیدا کر دے اور یا ایسی قطعی نہ ہو بلکہ محض ظنی ہو جس سے مخاطب کو فی الجملہ کسی حد تک مدعا میں طمانیت اور قناعت قلبی پیدا ہو جائے۔

حکمت | پہلی نوعیت کے ساتھ اثبات مذہب کرنا جو مخاطب کے دل میں مذہب کے اعتقادات کے متعلق یقین اور قطعیت پیدا کردے حکمت کہلاتا ہے۔

موعظت | دوسری نوعیت کی حجت سے اثبات مذہب کرنا جس سے مذہبی عقائد کی حقانیت کے متعلق ظن غالب دل میں بیٹھ جائے اور اس کی مخالف جانب مضمحل اور ناقابلِ شمار ہو کر مغلوب و مستور ہو جائے موعظت کہلاتا ہے۔

مجادلت | اور تیسری نوعیت کی حجت کے ساتھ مخالف کے سامنے آنا اور اتمام حجت کے ساتھ الزامی جوابات سے اسے ساکت اور لاجواب کر دینا مجادلت کہلاتا ہے۔ اس تقسیم سے تبلیغ حق کی انواع سہ گانہ مشخص ہوئیں حکمت، موعظت اور مجادلت قرآنِ حکیم نے ان کو پاکیزہ اسلوب پر لانے کے لئے ان کے اوصاف کی طرف بھی واضح اشارے فرمائے ہیں جس سے یہ انواعِ دعوت مخاطبوں کے دلوں میں گھر کر سکیں گویا قرآن نے تنبیہ کی ہے کہ حجتِ بیانی کے ان تینوں طریقوں میں اسلوب اور روش پاکیزہ ہونی چاہئے بے ڈھنگا پن نہ ہو، بالخصوص مجادلہ و مناظرہ کہ اس میں معاملہ دشمنوں اور معاندوں سے پڑتا ہے جو اثنا رِ بحث میں اپنی اشتعال انگیزیوں سے اس کی خاص سعی کرتے ہیں کہ مناظرِ اسلام جوش میں آ کر آپے سے باہر ہو جائے اور کچھ کا کچھ کہنے لگے تاکہ بجائے مقابل کے وہ خود ساکت کیا جا سکے اس لئے مناظر کو پھونک پھونک کر قدم رکھنا پڑے گا تاکہ دشمن پر اتمام حجت ہو جائے اور مناظر کی کسی حرکت سے مذہب اور مذہبی استدلال کو صدمہ بھی نہ پہنچنے پائے اس لئے مجادلہ کو پاکیزہ ڈھنگ پر لانے اور اس میں حسن و خوبی پیدا کرنے کے لئے قرآن نے تین لفظ استعمال فرمائے ہیں۔ بالّتی، اور ھِیَ اور احسن یعنی مجادلہ اس روش پر ہو کہ وہ روش بہتر سے بہتر ہو۔ اور یہ عربیت کا مانا ہوا قاعدہ ہے کہ کثرۃ المبانی تدل علی کثرۃ المعانی (الفاظ کی کثرت معانی اور مقاصد کی کثرت کی دلیل ہوتی ہے) ظاہر ہے کہ جب یہاں معنی و مقصد حسنِ مجادلہ ہے تو بہ الفاظ کی کثرت اس حسن ہی کی زیادۃ و کثرت اور تاکید در تاکید کے لئے ہو سکتی ہے اب حاصل یہ ہوگا کہ اپنے مجادلہ میں حُسن در حُسن پیدا کرو کیونکہ سابقہ دشمنِ معاند سے ہے جسے رام کرنا ہے تو کوئی ادنیٰ بے ڈھنگا پن بھی نہ ہونے پائے کہ اسے دین یا مناظرِ دین کی ہوا خیزی کا موقعہ ملے۔

ادہر موعظت میں سابقہ اپنوں سے ہوتا ہے دشمنوں سے نہیں اس لئے اس میں کسی خاص اہتمام کی ضرورت

نہ تھی، البتہ یہ ضرور تھا کہ موعظت کی تاثیر پیرایۂ بیان کی عمدگی سے ہو سکتی تھی کہ عنوان دلچسپ ہوتا کہ مخاطبوں پر اثر پڑ سکے گویا موعظت میں حسن پیدا کرنے کے لئے نہ تو اتنی تاکید کی ضرورت تھی کہ کئی کئی الفاظ سے اُسے مضبوط کیا جاتا اور نہ اُسے حسن وخوبی سے معرّیٰ چھوڑ دیا جاتا ہی مفید تھا کہ کوئی لفظ بھی حسنِ موعظت پر دلالت کرنے والا نہ لایا جاتا بلکہ اس حقیقت کے پیشِ نظر کہ جب موعظت کا پیرایۂ بیان اچھا بھی ہوتا ہے اور بُرا بھی اور ممکن تھا کہ اس آیت کا مخاطب ہر اچھی بُری اور ڈھنگی یا بے ڈھنگی موعظت میں اپنے کو آزاد سمجھتا اس لئے موعظت کے ساتھ صرف حَسَنَۃٌ کی ایک قید لائی جانی کافی سمجھی گئی تاکہ واعظ اور مذکّر مضمونِ وعظ کو ذہن میں مرتب کرکے خوبصورت اور مؤثر پیرایہ میں ادا کردے۔

ادہر حکمت میں سابقہ عقلاء اور تحقیق پسند اصحاب سے پڑتا ہے جن سے اشتعال انگیزی یا تمسخر و استہزاء کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا وہ اپنی حکمت پسندی سے ہمہ تن صرف حکمت ہی سننے کے متلاشی ہوتے ہیں نہ کہ متکلم کی ذات یا مسلک پر حملہ کرکے اسے مشتعل کرنے کے اس لئے اُن سے تخاطب کے وقت ضرورت صرف ایسے ہی کلام کی ہو سکتی تھی جو بذاتہٖ اعلیٰ اور پاکیزہ ہو کہ اُسے جس پیرایہ میں بھی پیش کردو دلپذیر ہی ہو اور یہ شان حکمتوں اور حقایق ہی کی ہوتی ہے کہ وہ پیرایوں کی خوبصورتی اور عنوانوں کی شوخی کی محتاج نہیں ہوتیں بلکہ ان میں خود بذاتہٖ ایک کشش اور دلپذیری ہوتی ہے جو انھیں عنوانوں سے مستغنی رکھتی ہے حتیٰ کہ حقائق بیانی میں عنوانات کو آراستہ کرنے کی فکر کی جائے تو بسا اوقات کلام بھدّا اور غیر مؤثر ہو جاتا ہے اس لئے یہاں حکمت کے ساتھ حسن کی کوئی بھی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی کہ حکمت کبھی بھدّی اور غیر حسن ہوتی ہی نہیں کہ اسے حسنہ اور غیر حسنہ کی طرف منقسم کیا جائے نیز اس کے مخاطب ایسے نامعقول ہوتے ہی نہیں کہ اُن کے خیال سے کلام حکمت کی لفظی آرائش وزیبائش کی فکر کی جائے۔

خلاصہ یہ کہ مناظرہ جبکہ بہت اچھا بھی ہوتا تھا اگر ڈھنگ سے ہو۔ اور بہت بُرا بھی ہو سکتا تھا اگر جذبات درمیان میں آجائیں اس لئے اس کی بہت برائی کے دفعیہ اور بہت خوبی کی تحصیل کے لئے تین تاکیدی کلمات آئے بالتی، ھی، احسن، ادہر موعظت جبکہ کبھی اچھے ڈھنگ پر ہوتی تھی کبھی بُرے رنگ پر اس لئے اس کی مطلق برائی رفع کرنے اور اسی درجہ کی خوبی پیدا کرنے کے لئے اس کی صرف ایک صفت حَسَنَۃٌ پر قناعت کی گئی۔ ادہر حکمت جبکہ

سرتاپا خوبی تھی اسے صفات کے ذریعہ اچھا بنانے کی ضرورت ہی نہ تھی اس لئے یہاں حکمت کے ساتھ کسی صفت لانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

دعوت عملی | پھر قرآن میں دعوت الی اللہ کے ان تین طریقوں حکمت، موعظت، مجادلت کے ساتھ چونکہ کوئی قید اور تخصیص مذکور نہیں اس لئے یہ تینوں دعوتیں اپنے عموم اور اطلاق پر باقی رہیں گی اور دعوت و تبلیغ کا عموم یہی ہوسکتا ہے کہ خواہ وہ قولی ہو یا فعلی۔ یعنی مبلغ خواہ زبان سے حق کی دعوت دے یا اپنے کسی طرز عمل سے دونوں کا ڈھنگ ایسا ہونا چاہیئے کہ مخاطبوں کے دل میں حق سرایت کرجائے اور وہ حق کی طرف جھک پڑیں۔ گویا جس طرح مبلغ کے حُسنِ بیان سے مخاطبوں کے شبہات رفع ہوتے تھے اور حق و صداقت پر قناعتِ قلبی اور طمانیت پیدا ہوتی تھی اسی طرح اس کا طرزِ عمل بلکہ ہر نقل و حرکت بھی تبلیغی ہی ہونی چاہیئے جس سے لوگ جوق در جوق دائرۂ حق میں داخل ہوجائیں، عملی حکمت سے ان کے دلوں میں دین پر وثوق و ایقان پیدا ہو، عملی موعظت سے ان میں قناعت قلبی قائم ہو اور عملی مجادلت سے ان کے شکوک و شبہات کا قلع قمع ہوجائے۔

اس لحاظ سے دعوت کی یہ سہ گانہ قسمیں نظری اور عملی کی طرف منقسم ہو کر چھ ہوجائیں گی۔ حکمتِ نظری اور حکمتِ عملی، موعظت نظری، اور موعظت عملی، مجادلۂ نظری اور مجادلۂ عملی۔ دعوت قولی کی تینوں قسموں کی تفصیلات ابھی ابھی گذر چکی ہیں جن میں حکمت و موعظت اور مجادلت کا علمی اور فکری پہلو واضح کیا گیا تھا جو مخاطب کو مبلغ کے سامنے بزور علم جھکا دیتا تھا لیکن یہی تینوں حقائق جب عملی رنگ میں مبلغ کی ذات سے صادر ہوتے ہیں تو یہ عملی تبلیغ عامۂ ناس کے حق میں نظری سے بھی زیادہ قوی اور موثر ثابت ہوتی ہے اور مخاطبوں کو مبلغ کے سامنے اور بھی زیادہ سرنگوں کردیتی ہے۔

مثلاً حکمتِ عملی کے تحت میں انبیاء علیہم السلام کے معجزات اولیاء کرام کی کرامات صلحا کے اصلاحی رنگ ڈھنگ ایسے اونچے دلائل ہیں کہ تاثیرِ عام میں ان کا مقابلہ فکری دلائل نہیں کرسکتے۔ علمی میدان میں ایک چیز محض کہی جاتی ہے اور عملی میدان میں اُسے کرکے دکھایا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مشاہدہ کا جو اثر ہوسکتا ہے وہ محض کہنے سننے کا نہیں ہوسکتا

موعظتِ عملی | موعظتِ عملی کے سلسلہ میں ایک داعیٔ دین نے اپنے ایک متوسل کے دل سے حسنِ صورت کی محبت مٹانے اور حسنِ سیرت کی محبت قائم کرنے کے لئے زبان کے بجائے عملی حکمت سے اس طرح کام لیا کہ اپنی ایک چھوکری کو جوان کے ایک متوسل کی منظورِ نظر ہوگئی تھی اور ذکر اللہ میں حارج ہوتی تھی مُسہلہ دوائیں کھلاکر زرد رنگ بدہیئت اور بے انتہا لاغر بنادیا پھر اس متوسل کے پاس امتحاناً بھیجا متوسل نے معمول سابق کے خلاف بجائے میلان کے اعراض اور تنفر اختیار کیا اور نگاہ بھر کر دیکھنا بھی گوارہ نہ کیا۔ شیخ نے یہ کیفیت دیکھکر متوسل کو ان فضلات و نجاسات پر لاکر کھڑا کردیا اور فرمایا کہ یہ ہے آپ کا محبوب، چھوکری آپ کی محبوبہ نہ تھی کیونکہ جب تک اس چھوکری میں یہ نجس فضلات بھرے ہوئے تھے آپ کو اس سے محبت تھی آج یہ فضلات اس کے بدن سے خارج ہوگئے تو آپ کو نفرت ہوگئی اس لئے آپ کا محبوب یہ لڑکی نہیں ہے کہ اس کی ذات تو اب بھی وہی ہے جو پہلے تھی بلکہ یہ بول و براز ہے۔ اس سے طالب کو عبرت اور ہدایت ہوئی اور اس کا دل صورتوں کی محبت سے پاک ہوکر سیرتوں کا طالب بن گیا۔ پس یہ موعظت تھی مگر عملی اور علمی سے کہیں زیادہ موثر جس نے اکدم اُس مرید کے دل کی کایا پلٹ دی۔

مجادلۂ عملی | یا مثلاً مجادلۂ عملی کے سلسلہ میں حضرت شبلیؒ کے زمانہ میں دہریوں نے قرآن کی اس آیت کو رد کرتے ہوئے کہ روح امرِ الٰہی کا نام ہے یہ دعویٰ کیا کہ روح خون کی حرارت اور بخارِ لطیف کا نام ہے جس سے آدمی زندہ ہے، زندگی اور روح کو امرِ الٰہی سے کیا تعلق؟ شیخ نے بجائے علمی مناظروں کے اسی وقت برسرِ مجمع اپنی شہ رگیں کٹواکر سارا خون نکلوادیا اور پھر کھڑے ہوکر فرمایا کہ اب میں کیوں زندہ ہوں جبکہ مجھ میں خون کا ایک قطرہ بھی باقی نہیں ہے؟ کیا اب بھی اس میں کوئی شبہ ہے کہ قل الروح من امر ربی زندگی محض امرِ الٰہی سے قائم ہوتی ہے خون سے نہیں، یہ مجادلہ تھا مگر عملی اور علمی مجادلہ سے کہیں زیادہ موثر، کیونکہ اب تک کے فلسفیانہ مناظروں سے ادہر تو لوگوں کے شبہات میں اضافہ ہو رہا تھا اور اُدہر دہریوں کی آواز کو پھیلنے کا موقع مل رہا تھا لیکن شیخ کے اس عملی مجادلہ سے دہریوں کی شہ رگ کٹ گئی اور شبہات زدہ لوگ سب کے سب ہدایت پر آگئے۔

حکمتِ عملی | یا مثلاً حکمت عملی کے سلسلہ میں بعض مشائخ کے سامنے چند فلسفی مزاج لوگوں نے کلامِ الٰہی کی جھاڑ پھونک

اور دعا کے موثر ہونے کا انکار کیا، شیخ نے بجائے قولی تفہیم کے انھیں تیز کلامی کے ساتھ چند تہذیب سے گرے ہوئے جملے کہہ ڈالے جس سے یہ فلسفی غیظ و غضب اور انتہائی جوش میں آ گئے، اُن کا بدن کپکپانے لگا اور خون کھول جانے سے چہرے تمتما اٹھے، کچھ عرصہ بعد شیخ نے ان کی تعریف میں کچھ غیر معمولی اور مبالغہ آمیز کلمات کہدیئے جن سے وہ پہلا اثر زائل ہو کر ایک نیا اثر انبساط و نشاط کا پیدا ہو گیا، اس پر شیخ نے فرمایا تم سمجھے کہ میں نے کیا کیا؟ یہ میں نے تمہیں عملی جواب دیا ہے، تم غور کرو کہ میرے چند کلمات نے جو درحقیقت واقعیت بھی لئے ہوئے نہ تھے تم میں اس قدر ہیجانِ عظیم اور انقلاب برپا کر دیا کہ تمہارے چہرے سفید سے سُرخ اور سرخ سے سفید ہو گئے۔ تمہارے بدن ساکن سے متحرک اور متحرک سے ساکن ہو گئے، اندرونی قویٰ میں انبساط سے انقباض اور انقباض سے انبساط پیدا ہو گیا اور تمہارے نفسانی نظام میں ہیجان برپا ہو گیا، تو کیا خدا کا پاک کلام جو حقیقتاً روح حیات ہے بدن اور روح میں کوئی ایسا انقلاب پیدا نہیں کر سکتا کہ آدمی صحت سے مرض اور مرض سے صحت کی طرف لوٹ جائے اور اس کی طبیعت اس درجہ نشاط و قوت کا اثر قبول کر لے کہ خود ہی مرض کو دفع کرنے میں کامیاب ہو جائے؛ پس یہ حکمت تھی مگر عملی جو حکمتِ نظری سے زیادہ موثر ثابت ہوئی۔

بہرحال حجتِ بیانی کے یہ تینوں طریقے قولی یا نظری کی قید سے مقید نہ تھے بلکہ نظری اور عملی دونوں کو عام تھے اس لئے جہاں دعوتِ قولی کی یہ تینں قسمیں آیتِ دعوت سے ثابت ہوئیں دعوتِ عملی کی بھی یہی تینوں قسمیں اسی آیت سے ثابت ہوئیں اور اگر دعوتِ نظری مع اپنی تینوں قسموں کے مبلغ کے لئے ضروری ہے، تو دعوتِ عملی بھی مبلغ کے لئے اسی آیت سے ضروری ثابت ہوئی۔

رعایت طبائع | ہاں پھر دعوت الی اللہ کے یہ چھ طریقے اور اصول جبکہ اس لئے وضع کئے گئے کہ مخاطبوں کی قسمیں بھی دنیا میں اتنی ہی تھیں تو اس سے ایک اصول خود نکل آیا اور وہ یہ کہ حق تعالیٰ کو محض تبلیغ ہی مطلوب نہیں بلکہ اُس کے ساتھ مخاطبوں کے احوال اور طبائع کی رعایت بھی منظور ہے جس کا منشا شفقت ہے۔ اگر بنی آدم کے مزاجوں اور ذہنیتوں کی رعایت ملحوظ خاطر نہ ہوتی تو صرف احکامِ الٰہی کا پہنچا دیا جانا کافی سمجھا جاتا،

استدلال کی راہ اختیار کرنے کی ضرورت ہی نہ ہوتی، چہ جائیکہ استدلال کی انواع واقسام پر بہ تفصیل روشنی ڈالی جاتی پس جبکہ انسانوں کے داعیٔ اول حق جل مجدہ نے اپنے مخاطبوں کی یہ رعایت فرمائی تو اس سے آیت کا منشا صاف طور پر واضح ہوا کہ تمام داعیانِ دین کا فرض ہے کہ وہ رعایتِ طبع کے ماتحت مخاطبوں کی ذہنیتوں کا اندازہ کرکے تبلیغ کا آغاز کریں ورنہ بلا رعایتِ طبائع ان کی دعوت و تبلیغ موثر نہیں ہوگی اس ثابت شدہ کایہ کے ماتحت رعایتِ طبائع کی جسقدر بھی جزئیات ہونگی وہ سب اسی آیت سے ثابت شدہ مانی جائیں گی۔

فصاحتِ کلام | چنانچہ اس کلیہ کا فرد یہ ہے کہ مبلغ اپنے کلام کو فصاحت و بلاغت سے آراستہ کرے خواہ وہ حکمت سے کام لے یا موعظت اور مجادلہ کے میدان میں آئے بہرحال شستہ کلامی فصاحت لسانی اور بلاغت بیانی اس کا خاص شعار ہونا چاہئے تاکہ مخاطب صحیح عنوان سے صحیح مقاصد ہی اخذ کرسکے۔ اگر کلام میں پیچیدگی گنجلک اور بے ترتیبی ہو یا کلام ان محاورات کے مطابق نہ ہو جس کے اہلِ لسان خوگر ہوں تو مخاطب صحیح اثر قبول نہ کرسکیں گے اور کلام رائیگاں چلا جائیگا۔ اس لئے کلام کی خوبی یہ ہے کہ وہ مقتضائے حال کے مناسب ہو، زمانہ اور وقت کی زبان میں ہو اور ایسے عنوان سے ہو جو لوگوں میں معروف اور متعارف ہو، غریب لغات ناشناسا تعبیرات اور بے محاورہ کلام نہ ہو ورنہ کلام میں نہ دلچسپی پیدا ہوسکتی ہے نہ تاثیر۔ اس لئے حدیث نبوی میں اس قسم کے کلام کی صریح ممانعت فرمائی گئی ہے ارشاد نبوی ہے۔

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے
عن الاغلوطات (مشکوۃ) — پیچیدہ اور مغالطہ انگیز کلام سے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بھائی حضرت ہارون علیہ السلام کو اپنے ساتھ رکھنے کی یہ کہکر درخواست کی کہ وہ مجھ سے زیادہ فصیح اللسان ہیں اور میری تقریر کی تائید میں جب وہ رواں اور صاف تقریر کریں گے تو قلوب پر اچھا اثر پڑیگا ورنہ مجھے ڈر ہے کہ میری رکتی ہوئی زبان سے لوگ برا اثر نہ لیں

اور تکذیب کے درپے نہ ہو جائیں۔ ارشاد ہے۔

وَاَخِیْ هٰرُوْنُ هُوَ اَفْصَحُ مِنِّیْ لِسَانًا	اور (اے میرے رب) میرے بھائی ہرون کی زبان مجھ سے
فَاَرْسِلْهُ مَعِیَ رِدْءًا یُّصَدِّقُنِیْٓ اِنِّیْٓ	زیادہ رواں ہے تو ان کو میرا مددگار بنا کر میرے ساتھ
اَخَافُ اَنْ یُّکَذِّبُوْنِ ۔	بھیج دیجئے کہ وہ (میری تقریر کی تائید اور) تصدیق کرینگے
(القصص)	ورنہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ لوگ (فرعون اور اس کے درباری) میری تکذیب کریں گے

اس واقعہ سے واضح ہے کہ کلام مخاطبوں کی ذہنیت کے مناسب ہو کر ہی اثر انداز ہوتا ہے۔ گویا شہروں میں ادبی زبان، دیہات میں معمولی اور سادہ زبان، علمی طبقوں میں اصطلاحی زبان اور اہلِ فنون کے طبقہ میں فلسفیانہ زبان ہی مفید اور موثر ہو سکتی ہے

تنوع مضامین دعوت | پھر مخاطبوں کی رعایت کے سلسلہ میں مبلغ پر یہ فرض بھی عائد ہوتا ہے کہ وہ دعوت و تبلیغ کو مختلف قسم کے مضامین سے آراستہ کر کے پیش کرے، اس میں وعدے بھی ہوں اور وعیدیں بھی، بشارتیں بھی ہوں اور تخویفیں بھی، ترغیب بھی ہو اور ترہیب بھی، صفتِ جنت بھی ہو اور احوالِ نار بھی، فضائل بھی ہوں اور احکام بھی، قصص بھی ہوں اور عبر و امثال بھی، حِکَم و اسرار بھی ہوں اور علمی لطائف و ظرائف بھی، غرض جو قرآنِ کریم کا طرزِ خطاب ہے اسی کے نقشِ قدم پر یہ دعوت بھی مختلف الالوان مضامین پر مشتمل ہونی چاہئے تاکہ نو بہ نو مضامین سے مخاطبوں کے شوق کی تجدید ہوتی رہے ورنہ ایک ہی نوع کے مضامین سے مخاطب تنگ ہو کر اُکتا جائیں گے اور تبلیغ کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

مثلاً نوعیت بیان یہ ہونی چاہیے کہ اولاً اس میں نیکی کے فضائل اور بدی کی مذمت بیان ہو خواہ وہ نیکی بدی عبادت کے دائرہ کی ہو یا عادت کے۔ معاشرت کی ہو یا معیشت خانگی کی، تدبیر منزل کی ہو یا سیاست مدن کی۔ جب مخاطبین ادھر جھک جائیں تو پھر ذکر اللہ اور طاعت کی مثالیں پیش کی جائیں۔ جب اس درجہ پر آ کر ان کا شوق بھڑک اٹھے تو پھر انھیں ضبطِ لسان اور حفاظت قلب کی تلقین کی جائے کہ اُسے برے خیالات

اور گندے اخلاق کا ظرف نہ بنائیں، زبان کو سب وشتم، غیبت وچغلی اور فضول گوئی سے آلودہ نہ کریں۔ پھر اس مقصد پر مخاطبوں کو اُبھارنے کے لئے سلف کی پاکبازانہ زندگیوں کے واقعات ذکر کئے جائیں تاریخی حوالے پیش کئے جائیں مہذب قوموں اور متدین قرون کے احوال سنائے جائیں، اُن کے نیک انجام پر روشنی ڈالی جائے، نیز عبرت کے لئے بدکار اقوام کا انجام بد دکھلایا جائے۔ پھر لمبی چوڑی امیدوں اور غفلتوں کو توڑنے کے لئے بے ثباتی دنیا اور زندگی کی ناپائیداری کا ذکر کیا جائے کہ یہ سارا عالم قصہ کہانی سے زیادہ نہیں ہے ع

حال دنیا را بہ پرسیدم من از فرزانۂ　　گفت یا خوابست یا بادست یا افسانۂ
باز پرسیدم بحالِ آنکہ دروے دل بہ بست　　گفت یا غولیست یا دیویست یا دیوانۂ

پھر قلوب میں رقت اور رجوع وانابت نیز سامعین میں خوف خدا پیدا کرنے کے لئے موت اور اہوالِ موت کا ذکر کیا جائے کہ فنا کی ساعت قریب ہے مہلت کم ہے، ہر عمل کا انجام سامنے آنے والا ہے پھر نزع اور قبض روح کے وہ حسّی حالات جو سب کی نگاہوں سے گذرتے ہیں سنائے جائیں کہ کس طرح دنیا سے کوچ ہوتا ہے اور کس طرح ایک انسان اپنی ساری مرغوباتِ طبع دم کے دم میں چھوڑ کر اس طرح چل دیتا ہے کہ پھر اس کا کوئی نقشِ پا بھی دنیا میں باقی نہیں رہتا ؎

بس اتنی سی حقیقت ہے فریبِ خوابِ ہستی کی　　کہ آنکھیں بند ہوں اور آدمی افسانہ ہو جائے

پھر قبر کی ہولناکی اس کی وحشت وتنہائی اور بے مونسی کا منظر پیش کیا جائے اور یہ کہ اس کی ہر مصیبت کا تدارک عمل صالح ہے پھر یوم حساب اور اس کی شدت اور غضب الٰہی کا ظہور تمام حشر کے ہولناک حوادث ملائکہ اور انبیا علیہم السلام کا لرزہ براندام ہونا اور ہر ایک نفس کا اپنی فکر میں غرق ہونا وغیرہ سامنے لایا جائے، پھر جنت ونار نعیم وجحیم اور رحمت وقہر کے نمونے دکھلائے جائیں۔ ظاہر ہے کہ اگر اس نوعیت کے مضامین سے تبلیغ لبریز ہوگی تو بلاشبہ قلوب میں اثر پیدا کریگی کیونکہ اس میں طبائع قلوب اور ارواح سب ہی کی رعایت ہوگی جو روح تربیت ہے اور جبکہ مخاطبین کے احوال کی رعایت آیتِ دعوت سے ضروری ثابت ہوئی تو اس قسم کے تمام امور جن کو مخاطبوں کی رعایتِ طبائع میں دخل ہے بلاشبہ آیت کا مقتضا ہو کر اسی سے ثابت شدہ مانے جائیں گے۔　　(باقی آئندہ)

علمِ حقائق

ازجناب مولانا حکیم ابوالبرکات عبدالرؤف صاحب قادری داناپوری

اس وقت اس عالم میں اتنے مذاہب ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا، خیالات اتنے متفرق اور اتنے متضاد ہیں جن کی تحدید نہیں ہو سکتی۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں عالم کی آفرینش اور اس کے نظام کے متعلق اصل میں تین خیالات ہیں اور تمام مذاہب ان تین میں سے کسی ایک کے فروع ہیں۔ کوئی غور و فکر کرنیوالا انسان ان تین سے باہر نہیں ہے۔

فلاسفہ کا ایک گروہ ان میں سے ایک تو اصحابِ عقل کی رائے ہے جن کو فلاسفہ کہا جاتا ہے، یہ کہتے ہیں کہ دنیا اور دنیا کی تمام چیزیں صرف مادی علل و اسباب کے سلسلہ میں منضبط ہیں، چیزوں کا پیدا ہونا اور فنا ہونا صرف انھیں اسباب و علل کی وجہ سے ہو رہا ہے، زمین سے بخارات اٹھتے ہیں، ابر بنتا ہے، پانی برستا ہے، زمین تر ہوتی ہے اس میں سبزے اُگتے ہیں، بڑھتے ہیں، پرورش پاتے ہیں پھر اُن میں پھل اور تخم پیدا ہوتے ہیں اور وہ دوسری پیدائش کا سامان مہیا کر دیتے ہیں اور ان ہی اسباب کی کمی بیشی پر پیداوار کی کمی بیشی کا مدار ہوتا ہے۔ اور جس طرح نباتات کے تخم سے ان کے جنس کی چیزیں بلا خارجی مداخلت کے خود بخود پیدا ہوتی ہیں۔ اسی طرح انسان اور حیوان کے تخم سے انسان اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس میں بھی خارجی امداد ضروری ہو۔

ان علل و اسباب کا سلسلہ کہیں کسی وجہ سے بدل جاتا ہے تو اس کے نتائج بھی بدل جاتے ہیں کوئی خارجی طاقت اس تبدیلی کو روک نہیں سکتی مثلاً ایک سبز و شاداب علاقہ میں موسم کے اثرات بدل جائیں، بارش ہونا و ہاں موقوف ہو جائے تو وہاں کی شادابی فنا ہو جائے گی اور وہ علاقہ خشک اور بنجر ہو جائیگا۔ اگر اس علاقہ کو شاداب

رکھنے والی قوت ان علل و اسباب کے سوا کچھ اور نہ تھی تو وہ اب یہ نہیں کر سکتی کہ پانی نہ ملنے پر بھی وہ علاقہ ویسا ہی شاداب رہے۔

آگ، پانی، ہوا اور سارے موثرات اپنا اپنا کام کر رہے ہیں اس لئے چیزیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں اور اسی لئے علل و اسباب میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں، کہیں سمندر خشک ہو کر آباد ہو جاتا ہے، کہیں سمندر زمین اور آبادی کو کاٹ کر دریا بنا دیتا ہے۔ ایک قسم کی مخلوق کسی جگہ غیر مناسب آب و ہوا ہو جانے کی وجہ سے فنا ہو جاتی ہے اور نئی قسم کی مخلوق جدید آب و ہوا کے مناسب پیدا ہو جاتی ہے، یہ سب تغیرات صرف مادی اثر کی وجہ سے ہوتے ہیں لہٰذا ہر اس میں کسی خارجی قوت کا اثر نہیں معلوم ہوتا بلکہ علل و اسباب میں تغیرات کے بعد کوئی قوت ان کے نتائج کو روک نہیں سکتی

جس طرح نباتات کے تخم میں قوت نباتیہ اور قوت نامیہ خود تخم کے اندر ہوتی ہے اور اس درخت سے حاصل ہوتی ہے جس سے وہ تخم پیدا ہوتا ہے اسی طرح حیوانات کے تخم میں روح اور قوت حیوانیہ خود اس کے تخم کے اندر ہوتی ہے اور والدین سے حاصل ہوتی ہے نہ قوت نباتیہ کہیں باہر سے آتی ہے نہ روح حیوانی باہر سے آتی ہے۔

جو چیزیں پیدا ہوتی ہیں وہ اپنی طبعی زندگی پوری کر کے مر جاتی ہیں مگر نباتات کی موت کے بعد قوتِ نامیہ یا قوت نباتیہ علیحدہ کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح حیوانات کی موت کے بعد روح یا قوت حیوانی علیحدہ کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔

انسان جو کچھ اچھے یا برے کام کرتا ہے اس کے نتائج کا تعلق صرف اسی حیات طبعی کے ساتھ ہے، رحم کرم نیکی، بھلائی، صدقہ، خیرات، ایثار اور قربانی اور کوئی کام مرنے کے بعد کچھ نفع نہیں پہنچا سکتا اس لئے کہ مرنے کے بعد نہ جسم رہتا ہے نہ روح، سب فنا ہو جاتے ہیں نفع کس کو حاصل ہوگا، اسی طرح چوری، ڈکیتی، قتل خونریزی ظلم و ستم، تکبر و غرور، بے ایمانی، بددیانتی اور کوئی بڑا سے بڑا گناہ مرنے کے بعد کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ اسلئے کہ وہ فنا ہو گیا نقصان کس کو پہنچیگا۔

یہ جماعت کہتی ہے کہ سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مرغی کے انڈے سے صرف چوبیس گھنٹہ کے اندر

بلکہ اس سے بھی پہلے بعض قسم کی گیس کی حرارت کے ذریعہ بچے پیدا ہوسکتے ہیں اوراس بچے میں مرغی کے معمولی بچوں کی طرح اعضا، احساس اور روح حیات سب کچھ مکمل پیدا ہوجاتی ہے اوراس سے ثابت ہوگیا ہے کہ خود تخم کے اندر یہ سب چیزیں موجود ہوتی ہیں، خارج سے کسی امداد کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح علمار سائنس یہ امید ظاہر کرتے ہیں کہ انسانی نطفہ سے بلاواسطہ ماں کے وہ زندہ اور مکمل انسان پیدا کرسکیں گے گو اس میں ہنوز کامیابی نہیں ہوئی مگر انسانی نطفہ میں جسم اعضا اور روح انسانی سب اسی طرح موجود ہیں جس طرح انڈے میں اس کے جنس کا مادہ موجود ہے۔ لہذا انڈے سے بغیر خارجی امداد کے جس طرح بچہ ہوسکتا ہے اسی طرح انسان کا بچہ بھی بغیر خارجی امداد کے پیدا ہوسکتا ہے۔

دوسرا گروہ | یہ ان لوگوں کے اقوال ہیں جو عقلی مباحث کے امام سمجھے جاتے ہیں مگر دوسرے لوگ جنھوں نے ذرا زیادہ غور وفکر سے کام لیا ہے وہ اس کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ مادہ خود ذی عقل اور صاحب تمیز نہیں ہے، علل و اسباب مادّی بلاشبہ موثر ہوتے ہیں مگر ان کو یہ تمیز نہیں ہوتی کہ ان کے اثرات نفع پہنچا رہے ہیں یا نقصان، اس کے علاوہ بے جان مادہ روح زندگی نہیں پیدا کرسکتا۔ بے عقل مادہ سے جوہر عقل نہیں پیدا ہوسکتی۔ یہ کہنا کہ روح اور عقل مادہ ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے محتاج دلیل ہے۔ پرندہ کے انڈے سے ۲۴ گھنٹہ میں بچہ نکلنا یا خود انسانی نطفہ کا تھوڑے عرصہ میں ذی حیاۃ بچہ ہوجانا اس کا ثبوت نہیں ہے کہ روح حیات باہر سے نہیں آئی، روح کے قیام کی صلاحیت پیدا ہونا اور خود روح پیدا ہونا دونوں دو متفرق دعوے ہیں، گیس وغیرہ کے ذریعہ بیضہ میں یا انسانی نطفہ میں صلاحیت پیدا کی جاسکتی ہے خود روح نہیں پیدا کی جاسکتی۔

یہ بالکل ظاہر ہے کہ نباتات کے تخم بقار نوع کا جوہر اپنے اندر محفوظ رکھتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ کسی بااختیار ہاتھ نے قصد وارادہ کے ساتھ اس جوہر میں سے بقدر ضرورت حصہ کو بڑی احتیاط سے سخت حجابات کے اندر محفوظ کیا ہے، کیا آفتاب کی تپش، پانی کی رطوبت، ہوا کی لطافت، زمین کی قوت ان میں سے کسی میں یہ سمجھ ہے کہ تربوزہ، خربزہ، کدو، کھیرہ وغیرہ کے وسط میں جہاں پانی اور رطوبت کی کثرت ہوتی ہے اس پورے

جوہر کو نہیں صرف اس کے چھلکہ کو سخت بنا کر اس جوہر کو اُس کے اندر محفوظ کر دینا چاہیے، کیا واقعی اندھی بہری اور بے سمجھ مادّی طاقتوں کا یہ انتظام ہے، کیا پرندوں کے بیضہ میں بقائے نوع کے جوہر کو ایک سخت خول اور متعدد پردوں کے اندر محفوظ کرنا صرف بے جان اور بے عقل نیچر کا کام ہو سکتا ہے۔

نباتات اور حیوانات کے ہزارہا بلکہ لکھوکھا انواع اور ہر نوع کے لئے کروڑہا بلکہ ان گنت تخم جو اپنی نوع کی حفاظت کے ذمہ وار ہیں سب کو پیدا کرنا اور ہر تخم کی مقدار اُس کے نوع کی لطافت و نزاکت کی بنا پر مقرر کرنا پھر ہر تخم کے لئے ان کے مناسب حال نرم یا سخت چھلکے بنا کر اس میں اس جوہر کو محفوظ کرنا کیا کسی واقف غیبی طاقت کے بغیر ممکن ہے؟

انسانی نطفہ گاڑھے پانی کا ممزوج قطرہ ہوتا ہے، جب رحم میں جاتا ہے تو وہاں سارے نطفہ پر ایک قسم کا عمل شروع ہو جاتا ہے مگر وہاں ہڈیاں بنتی ہیں، اعصاب بنتے ہیں، باریک باریک رگیں بنتی ہیں، یہ رگیں کسی خاص حصہ میں نہیں بنتی، جسم کے سارے حصہ میں ایک نظام کے ساتھ اپنی اپنی جگہ بننا شروع ہو جاتی ہیں، آنکھ ناک، کان، زبان، دل، جگر، معدہ اور تمام اندرونی و بیرونی اعضا اپنی اپنی جگہ بننے لگتے ہیں، لیکن باوجود اس کے کوئی عضو کسی جگہ کچھ کام نہیں کرتا، سب معطل اور بے کار رہتے ہیں اور یہ سب سامان آئندہ ضرورت کے لئے مہیا کیا جاتا ہے۔ تین مہینہ کے بعد جب اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اس میں روح پھونکی جاتی ہے اور اس کے ساتھ سارے اعضا کام کرنے لگتے ہیں۔ دماغ بیدار ہو جاتا ہے۔ قلب میں انقباض و انبساط شروع ہو جاتا ہے شرائین متحرک ہو جاتی ہیں۔ یہ روح کہاں سے آئی؟ کیا اعضا کی تکمیل سے پہلے روح اس کے اندر تھی؟ اگر روح خون کے لطیف بخارات کا نام ہے تو یہ بخارات پہلے کہاں تھے؟ بخارات تو حیات کے بعد پیدا ہوتے ہیں جب جنین کے شرائین میں نہ خون دوڑتا تھا۔ نہ قلب میں زندگی کی حرارت تھی یہ بخارات کیسے پیدا ہو سکتے تھے؟

گھڑی کے تمام پُرزے مکمل طیار تھے مگر جب تک اس کا پنڈولم نہ ہلایا گیا سارے پرزے ساکت تھے۔ پنڈولم کی حرکت سے سب کو حرکت ہو گئی، مگر پنڈولم خود بخود نہیں ہلا، گھڑی ساز نے حرکت دی تو حرکت میں آیا۔ کیا

یہ صرف بے جان اور بے عقل نیچر کا کام ہے کہ جن اعضاء اصلیہ اور اعضاء آلیہ کی روح کے بعد ضرورت ہوگی اس کو پہلے سے ٹھیک اس ضرورت کے موافق اپنی اپنی جگہ تیار کر لیا گیا۔

الغرض ان ائمہ عقل کی ایسی باتوں کو قبول کرنے سے معمولی عقل کا انسان عاجز ہے، ساری دنیا کہتی ہے کہ صرف اندھی اور بے سمجھ مادی طاقت سے ایک روز بلکہ ایک گھنٹہ بھی عالم کا موجودہ نظام اس باقاعدگی سے چل نہیں سکتا، تخلیق عالم تو بڑی بات ہے۔ بلا شبہ اس نظام کی باگ کسی با اختیار، واقف حقیقت قادر مطلق کے ہاتھوں میں ہے، مادیات کے اسباب و علل بھی اسی کے ارادہ اور حکم کے ماتحت نفع یا نقصان پہنچاتے ہیں۔

فلسفۂ ویدانت کی بنیاد | خالق ارض و سما اور مدبر عالم پر ایمان رکھنے والوں کی دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت فلاسفہ کے بالکل برعکس مادیات کے وجود کا انکار کرتی ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ حیات، احساس اور ادراک کا وجود اور نظامِ عالم کی باقاعدگی اس کا قطعی ثبوت ہے کہ یہ سب کچھ کسی با اختیار قادر مطلق مدبر عالم کے ماتحت ہو رہا ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ وہ مدبر قدیم ازلی واجب الوجود ہو، مگر یہ صحیح نہیں ہے کہ عالم اور عالم کا نظام حادث ہے اور اس کا وجود مستقل ہے کیونکہ ایسی حالت میں ماننا پڑے گا کہ خالق نے پہلے ان چیزوں کو پیدا نہ کیا تھا۔ بعد میں جب اس میں اس کا ارادہ پیدا ہوا تب پیدا کیا، ایسی صورت میں خالق خود محل حوادث بھی ہو جاتا ہے اور اس کی صفت "الآن کما کان" باقی نہیں رہتی، جو ازلی قدیم اور واجب الوجود کے لئے ضروری ہے اس لئے یہ جماعت کہتی ہے کہ وجود صرف ایک ہے اور یہ تمام شئون مختلفہ جو ہم دیکھتے ہیں اسی کے تعینات ہیں۔

ویدانت کے فلسفہ کی بنیاد یہی عقیدہ ہے اور وحدۃ الوجود کی اصل بھی یہی ہے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایک ہی روح سب میں جاری و ساری ہے مگر مختلف مدارج کے تعینات کے اندر ہے اور انسان انھیں تعینات کے ایک مرتبہ کا نام ہے۔ انسان کا کمال یہی ہے کہ ان تعینات سے جدا ہو کر اور تعینات کو قطع کر کے پھر روح حقیقی اور ذات بحت میں ملجائے۔ ان کے نزدیک خلود فی النار یا خلود فی النعیم ناممکن ہے۔ اعمال کے اثرات و نتائج کی وجہ سے شئون بدلتے رہتے ہیں کبھی اچھی حالت کی طرف کبھی بری حالت کی طرف اور یہی تبدیلی تناسخ کی بنیاد ہے۔

اس فلسفہ کے ساتھ حشر نشر، اعمال کا حساب وکتاب، جنت ودوزخ کا دار الجزا اور دار القرار ہونا، اور بہت سے عقائد جس کی تعلیم انبیاء کرام کے شرائع اور اسلامی تعلیمات سے معلوم ہوتی ہے وہ جمع نہیں ہو سکتے اور اسلام سے قبل جو اقوام وجماعتیں وحدۃ وجود کی قائل تھیں وہ ان باتوں کی قائل نہ تھیں، مگر تعجب یہ ہے کہ بہت سے مسلمان صوفیائے کرام اور بڑے بڑے مشاہیر اولیاء اللہ کی طرف یہ عقیدہ منسوب کیا جاتا ہے ان میں بہت سے وہ حضرات بھی ہیں جو ائمہ اہل سنت اور رہبران شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن کی طرف شریعت سے غفلت کا وہم بھی نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ وحدت الوجود | میں نے حضرت مولانا سید شاہ بدرالدین صاحب مرحوم قدس سرہٗ صاحب سجادہ خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف سے اس مسئلہ کی حقیقت سمجھنی چاہی۔ مولانا نے ہمیں ایک چھوٹا سا رسالہ عنایت فرمایا اور کہا کہ یہ رسالہ حضرت غوث الاعظم شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی قدس سرہ کے پیر طریقت حضرت مولانا ابوسعید فضل اللہ مخزومی قدس سرہ کا ہے۔ اور حضرت شیخ کی تعلیم کے لئے لکھا گیا ہے۔ جو نسخہ مجھکو ملا وہ مولانا شاہ محمد انس مرحوم کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ مگر مولانا قدس سرہ نے فرمایا کہ اس کا قدیم قلمی نسخہ پھلواری کے کتب خانہ میں موجود ہے اور اُسی قدیم نسخہ سے مقابلہ کر کے مولانا نے خود اس نسخہ کی تصحیح کی ہے۔ اس رسالہ کا نام تحفۂ مرسلہ اور اس کے عربی متن کے ساتھ ساتھ اس کا فارسی ترجمہ اور فارسی شرح بھی ہے، میں نے اس کی نقل کر کے رکھ لی تھی رسالہ مولانا کی خدمت میں واپس کر دیا تھا، اب چند روز ہوئے عزیز محترم مفتی عمیم الاحسان صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ نے بھی تحفۂ مرسلہ سادھورہ کا چھپا ہوا مجھے دکھایا، پھلواری کے نسخہ میں اور اس میں فرق ہے مگر بہر کیف رسالہ وہی ہے۔ اس رسالہ میں یہ مسئلہ مختصر صاف اور جامع طریقہ سے لکھدیا گیا ہے اس میں لکھتے ہیں۔

اعلموا اخوانی اسعدکم اللہ وایانا ان الحق		بھائیو جان لو خدا تم کو اور ہم کو نیک بخت بنائے کہ
سبحانہ وتعالیٰ ھو الوجود وان ذالک الوجود		وجود صرف حق سبحانہ وتعالیٰ ہے اور اس وجود کیلئے

لیس لہ شکل ولاحد ولاحصر ومع ھذا اظھر وتجلی بالشکل والحد ولم یتغیر عما کان من عدم الشکل وعدم الحد بل الآن کما کان۔

نہ شکل ہے نہ حد ہے نہ حصر ہے باوجود اس کے وہ ظاہر ہوا اور تجلی کی اس نے شکل اور حد میں، اور عدم شکل اور عدم حد سے وہ بدلا نہیں بلکہ ویسا ہی ہے جیسا تھا۔

وان الوجود واحد والالباس مختلفۃ و متعددۃ۔ وان ذلک الوجود حقیقۃ جمیع الموجودات وباطنھا وان جمیع الکائنات حتی الذرۃ لاتخلوا عن ذلک الوجود۔ و ان ذلک الوجود لیس بمعنی التحقق و الحصول لانھا من المعانی المصدریۃ لیسا بموجودین فی الخارج۔ فلا یطلق الوجود بھذا المعنی علی الحق الموجود فی الخارج تعالیٰ عن ذلک علوا کبیرا۔

اور جان لو کہ وجود ایک ہے، لباس مختلف اور متعدد ہیں، اور جان لو کہ یہ وجود حقیقت ہے جمیع موجودات کی اور اس کے باطن کی اور جمیع کائنات حتیٰ کہ ایک ذرہ اس وجود سے خالی نہیں ہے اور جان لو کہ یہ وجود تحقق اور حصول کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں معنی مصدری ہیں جس کا خارج میں وجود نہیں ہے۔ تو وجود کا اطلاق اس معنی میں حق سبحانہ وتعالیٰ پر نہیں ہوگا جو خارج میں موجود ہے اس کی شان اس سے بہت بلند و برتر ہے۔

(اس کے بعد تعینات اور اس کے مراتب کا ذکر ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔

وان جمیع الموجودات من حیث الوجود عین الحق سبحانہ وتعالیٰ ومن حیث التعین غیر الحق سبحانہ وتعالیٰ۔ والغیریۃ اعتباریۃ و اما من حیث الحقیقۃ فالکل ھو الحق سبحانہ و تعالیٰ۔ مثالہ الحباب والموج وکوز الثلج فان

اور جان لو کہ جمیع موجودات من حیث الوجود عین حق سبحانہ وتعالیٰ ہیں اور غیریۃ اعتباری ہے لیکن من حیث الحقیقۃ سب حق سبحانہ وتعالیٰ ہیں۔ اس کی مثال ہے حباب، موج، اور برف کے کوزے یہ سب حقیقت میں صرف پانی ہیں مگر من حیث التعین پانی کے

کلھن من حیث الحقیقۃ عین الماء ومن جدا ہیں۔ اسی طرح سراب حقیقت میں صرف ہوا
حیث التعین غیر الماء وکذ السراب من حیث ہے اور تعین کی حیثیت سے ہوا سے جدا ہے،
الحقیقۃ عین الھواء ومن حیث التعین غیر سراب فی الحقیقت ہوا ہے، پانی کی صورت میں
الھواء۔ والسراب فی الحقیقۃ ھواء ظھر بصورۃ الماء ظاہر ہوا ہے۔

اس کے بعد اس رسالہ میں وحدت الوجود پر قرآن پاک اور احادیث سے استدلال بھی درج ہے لکھتے ہیں۔

والدلائل الدالۃ علی وحدۃ الوجود کثیر۔ اما من القرآن فقولہ عز وجل۔

وَلِلّٰہِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ اور اللہ کے لئے ہی مشرق و مغرب ہے، تم جدہر کا بھی رخ
وَجْہُ اللّٰہِ۔ کروگے ادہر اللہ ہوگا۔

نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ۔ اور ہم اس کی شہ رگ گردن سے قریب ہیں۔

ھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ اور تم جہاں کہیں بھی ہوگے خدا تمہارے ساتھ ہے۔

نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْکُمْ وَلٰکِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ اور ہم تو اس سے بھی زیادہ تم سے قریب ہیں لیکن تم دیکھتے نہیں ہو

اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰہَ اور بے شبہ وہ لوگ جو آپ سے بیعت کر رہے ہیں وہ اللہ سے بیعت کر رہے ہیں

یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ اور اللہ کا ہاتھ اُن کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔

ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاھِرُ وَالْبَاطِنُ وہ خدا ہی اول و آخر اور ظاہر و باطن ہے اور وہ ہر شے
وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ۔ کا جاننے والا ہے۔

وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ۔ اور وہ خود تمہارے اندر ہے کیا تم دیکھتے نہیں۔

اِذَا سَاَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اور جب میرے بندے میرے متعلق آپ سے پوچھیں (تو آپ فرما دیجئے) میں قریب ہوں

وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمٰی اور جب آپ نے کنکریاں ماری تھیں تو آپ نے نہیں ماری تھیں بلکہ خدا نے پھینکی تھیں

وَکَانَ اللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطًا۔ اور اللہ تعالیٰ تمام چیزوں کو محیط ہے۔

الیٰ غیر ذلک من الایات الکریمۃ - اما قولہ صلی اللہ علیہ وسلم

فقولہ اصدق کلمۃ قالتہ العرب کلمۃ لبید ع عربوں کا سب سے زیادہ سچا قول وہ ہے جو لبید نے

الا کل شی ما خلا اللہ باطل کہا ہے یعنی یہ کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے۔

وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان احدکم اذا قام تم میں سے جب کوئی نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہے تو وہ اپنے

الی الصلوٰۃ انما یناجی ربہ فان ربہ رب سے سرگوشی کرتا ہے کیونکہ اس کا رب اس کے اور

بینہ وبین القبلۃ قبلہ کے درمیان ہوتا ہے۔

اسی طرح اور حدیثیں بھی لکھی ہیں۔

ان آیات واحادیث سے استدلال تام نہیں ہوتا، خدا کا ہر جگہ ہونا، خدا کا بندہ کے قریب ہونا، بندہ کا فعل فی الواقع خدا کا فعل ہونا، ماخلا اللہ کا باطل وفانی ہونا مختلف فیہ نہیں ہے۔ یہ تو محدثین، فقہا، متکلمین ومفسرین سب کے نزدیک مسلم ہے، ثبوت اس کا چاہئے کہ مخلوقات کا کوئی وجود نہیں ہے تعینات کے یہ مدارج ومراتب کس دلیلِ شرعی سے معلوم ہوئے۔ اگر ارواح حادث نہیں ہیں تو عہد الست کا کیا مطلب ہے۔ خلود فی النار اور خلود فی النعیم کس کے لئے ہے وغیرہ

حضرت مولانا شاہ بدرالدین صاحب قدس سرہٗ نے فرمایا تھا کہ یہ رسالہ حضرت غوث پاک کے پیر طریقت کا ہے اور انھیں کی تعلیم کے لئے لکھا گیا ہے سادھورہ کے مطبوعہ رسالہ میں بھی یہی ہے جمعتہا للولد الصالح الروحانی عبدالقادر الجیلانی لینبہ علی الحقیقۃ الجامعۃ بمحض فضل اللہ وکرمہ مگر پھلواری کے قلمی رسالہ میں .... صرف اس قدر ہے فیقول العبد المذنب المحتاج الی شفاعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشیخ محمد بن شیخ فضل اللہ ھذہ نبذۃ خلاصۃ من الکلمات فی علم الحقائق جمعتہا بمحض فضلہ وکرمہ وجعلت ثوابہا الروح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وسمیتہا بالتحفۃ المرسلۃ اور اس قلمی رسالہ کے ساتھ ساتھ ایک فارسی شرح بھی ہے۔ اس شرح میں حضرت مولانا جامی اور دوسرے متاخرین کے بہت سے اشعار ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شرح حضرت جامی کے بعد لکھی گئی ہے اور اس

شرح کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت یہ شرح لکھی گئی تحفہ مرسلہ کے مؤلف موجود تھے واللہ اعلم

انبیاء کرام کی تعلیم | تیسرا عقیدہ اس باب میں وہ ہے جو حضرات انبیاء کرام کی تعلیم ہے، حضرت ابراہیم خلیل اللہ، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور تمام انبیاء کرام اس باب میں متفق ہیں اور جناب سرور عالم احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واضح کردیا ہے۔ یہ حضرات خالق اور مخلوق سب کی ہستی تسلیم کرتے ہیں، جناب سرور عالم سے اس بارہ میں سوال کیا گیا آپ نے فرمایا کان اللہ ولم یکن شی قبلہ یہ صحیحین کے الفاظ ہیں مگر سنن میں ہے کان اللہ ولم یکن معہ شی، علماء نے اس کی تصحیح کی ہے، پھر خداوند پاک نے بغیر مادہ یا جوہر کے محدثات کو پیدا کیا اور تمام عالم کو لفظ کن سے وجود میں لایا یعنی کہا کہ ہوجا اور یہ عالم کتم عدم سے وجود میں آگیا۔ ابداع، خدا کی ایک صفت ہے جس کے معنی ہیں چیزوں کو عدم سے وجود میں لانا۔ اسی لئے خدا کا نام ہے بدیع السمٰوات والارض یعنی آسمان و زمین کی ابتدا کرنے والا بغیر مادہ کے۔

خداوند پاک کی دوسری صفت ہے خالق۔ خلق ادم من تراب۔ خلق الجان من مارج من نار۔ انا خلقنا الانسان من نطفۃ امشاج۔ خدا نے جب ارواح کو پیدا کیا تو ان سے پوچھا الست بربکم قالوا بلیٰ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا ہاں یارب۔

اسی کے زیر حکم یہ سارا نظام قائم ہے، اسی نے موت و حیات پیدا کیا، اسی نے سورج و چاند بنائے اسی نے آفتاب و ماہتاب کو گردش دی دن اور رات پیدا کیا تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۖ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ۔ اسی نے آگ میں حدت پانی میں برودت ہوا میں لطافت اور زمین کو ثقل ودیعت کیا، ہر چیز میں ایک کیفیت اور خاصیت رکھی جس سے علل و اسباب کا سلسلہ جاری ہوا، وہ جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے۔ اس کے بغیر حکم ایک پتہ بھی حرکت نہیں کرسکتا۔ نہ انسان یا انسانی روح الوہیت کا مرتبہ کبھی حاصل کرسکتی ہے، نہ خالق نعوذ باللہ مخلوق ہوسکتا ہے، عبد عبد ہی رہیگا۔ معبود معبود ہی رہیگا۔

وحدت الوجود کا عقیدہ اور یہ تعلیم بالکل متضاد ہیں، دونوں کی عبادت وریاضت کا منشا بھی جدا ہے ان کی غرض عبادت وریاضت سے یہ ہے کہ تعینات سے قطعی انقطاع کرکے الوہیت کا مرتبہ حاصل کیا جائے، حباب کو فنا کرکے پانی میں ملا دیا جائے، موج کو ساکن کرکے دریا کر دیا جائے، برف کے کوزہ کو گلا کر پانی اور سراب سے پانی کی مشابہت دور کرکے خالص ہوا میں تبدیل کر دیا جائے، یعنی عابد ومرتاض تعینات کو فنا کرکے وجود حقیقی میں شامل ہو جائے، یہی ان کی اصطلاح میں فنا فی اللہ اور بقا باللہ کا مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں عبد عبد نہیں رہتا۔

انبیاء کرام کی شریعت اور اسلام کی تعلیم یہ نہیں ہے، نہ عبادت وریاضت کا یہ منشا ہے، یہاں عبادت و ریاضت کا منشا محض عبودیت اور ابتغاء مرضات اللہ ہے، عبد کو تقرب کے بڑے بڑے مدارج حاصل ہوتے ہیں ان سے بڑی بڑی کرامتیں اور بڑے بڑے معجزات ظاہر ہوتے ہیں، مگر یہ سارے مدارج کمال عبودیت سے حاصل ہوتے ہیں الوہیت سے نہیں۔ اولیاء کرام اور انبیاء عظام خلاصۂ تخلیق عالم ہیں، خدا کی مخلوقات میں ان کا مرتبہ سب سے بلند و بالا ہے مگر ان میں بھی کوئی نہ عبدیت کے مرتبہ سے نکل سکتا ہے نہ الوہیت کا مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔

وحدت الوجود، ترکِ دنیا، ترکِ اسباب، ترکِ وجود، ترک راحت، خود فراموشی اور رہبانیت کو لازمی کر دیتا ہے اور اسلام، اصلاح نفس، اصلاح خلق، امر ونہی کی اشاعت، اعلاء کلمۃ اللہ، حقوق کا تحفظ، انسداد ظلم، انسداد فتنہ اور قیام فرائض وسنن کو ضروری قرار دیتا ہے۔

یہ تینں مختلف اور متضاد عقائد ہیں۔ مگر حکماء وفلاسفہ کی تعلیمات کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان ہر طرح کی بداخلاقی اور مظالم میں دلیر ہو جائے۔ وحدت الوجود کی تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ امر بالمعروف اور قیام شریعت کی ہمتیں پست ہو جائیں۔ اگر دنیا کی اصلاح ہو سکتی ہے تو اس کی صرف یہی صورت ہے کہ انبیاء کی شریعت کو تقویت پہنچائی جائے۔ اسی سے دنیا میں اجتماعی زندگی کی اصلاح ہوئی ہے۔ اسی سے دنیا کی اخلاقی حالت درست ہوئی ہے اور آج بھی دنیا کی اصلاح کا صرف یہی واحد ذریعہ ہے واللہ اعلم

ژ

مادہائے تاریخ ندوۃ المصنفین

ازمولانا محمد حسن صاحب بدر سنبھلی فاضل دیوبند و منشی فاضل

کئی مہینے کی بات ہے ہمارے مکرم دوست مولانا محمد حسن صاحب بدر سنبھلی جو فن تاریخ گوئی میں مہارتِ تامہ رکھتے ہیں، دفتر برہان میں تشریف لائے تو مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی ناظم ندوۃ المصنفین نے موصوف سے قیام ندوۃ المصنفین کی تاریخ لکھنے کی دوستانہ فرمائش کی، اس وقت بات رفت وگذشت ہوگئی تھی مگر ہمارے مکرم دوست نے جو وعدہ کرلیا تھا وہ برابر اس کی ایفاء کی فکر میں رہے، چنانچہ اب آپ نے طرح طرح کی مشغولیتوں اور علالتِ طبع کے باوجود ندوۃ المصنفین برہان اور مکتبۂ برہان ان میں سے ہرایک کے لئے الگ الگ کئی کئی مادہائے تاریخی نکالکر ہمارے پاس ارسال کئے ہیں جن کو ہم ذیل میں بصد تشکر وامتنان اس لئے شائع کرتے ہیں کہ قارئین برہان بھی اُن سے محظوظ ہوں اور مولانا موصوف کی جان کاہی اور مہارتِ فن کی داد دیں۔ اس سلسلہ میں یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ مولانا موصوف نے خاکسار کے نام کے ساتھ "منصرم" اور "نقاش" کے الفاظ کا اضافہ کرکے اجراء برہان کی جو دو تاریخیں نکالی ہیں ان کی اشاعت میں اگرچہ ایک طرح کی خود نمائی پائی جاتی ہے جو طبعاً مجھکو بیحد نامرغوب ہے، تاہم یہ دو تاریخیں بھی مولانا کی مہارتِ فنی کی روشن دلیلیں ہیں، قارئین کو ان سے محروم رکھنا مناسب نہ تھا اس لئے اور تاریخوں کے ساتھ یہ بھی ہدیۂ ناظرین ہیں۔ (س)

"قرطاس از محمد حسن بدر سنبھلی فاضل دیوبند"
عیسوی ۱۹۳۸
"اعوذ باللہ تعالیٰ"
ہجری ۱۳۵۶
ندوة المصنفین دہلی
کا
نقش زیبا ماہنامہ
برہان
ہجری ۱۳۵۶
سبحان اللہ
ماہنامہ رسالہ
برہان
از
ندوة المصنفین دہلی
ہجری ۱۳۵۶
یا قادر
ندوة المصنفین دہلی کا رسالہ
برہان
ہجری ۱۳۵۶
نقاش
سعید احمد اکبرآبادی
ایم اے فاضل دیوبند
عیسوی ۱۹۳۸
المنصرم
سعید احمد اکبرآبادی
ایم اے فاضل دیوبند
عیسوی ۱۹۳۸
والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ
ندوة المصنفین
دہلی
ہجری ۱۳۵۶
اللہ برتر
مکتبہ رسالہ
برہان دہلی
عیسوی ۱۹۳۸
کانِ جواہر
مکتبہ رسالہ
برہان دہلی
ہجری ۱۳۵۶

تلخیص و ترجمہ

ہندوستان کا زراعتی ارتقار

(۳)

سنہ ۱۹۲۹ء سنہ ۱۹۳۹ء میں

چاول، گندم، تنباکو سنہ ۱۹۲۸ء میں ۲۰ ملین ایکڑ پر دہانوں کی کاشت کی گئی جو ضرورت کے لحاظ سے حد درجہ ناکافی تھی۔ مدراس اور بنگال میں اس سلسلہ میں تعمیری کام ضرور ہوئے لیکن دوسرے مقامات پر کوئی قابل ذکر کام نہ ہوا۔ ریسرچ کونسل نے اس کمی کی تلافی کرنے کی طرف پوری توجہ کی اور متحدہ تحقیقاتی اسکیموں کے ذریعہ گذشتہ چند برسوں میں اسے دور کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ سنہ ۱۹۳۷ء و سنہ ۱۹۳۸ء میں ترقی یافتہ دہانوں کی اقسام کی کاشت کا رقبہ ۲۰۰۰،۵۹۱،۲ ایکڑ تھا۔ اس کے مقابلہ میں سنہ ۱۹۲۷ء سنہ ۱۹۲۸ء میں یہ رقبہ صرف ۶۳۴۰۰۰ ایکڑ تھا۔ مجموعی رقبہ کا ½ حصہ صرف مدراس میں زیر کاشت تھا۔ اس ضمن میں زراعتی تجربہ گاہوں میں دہانوں کی بیڑھ کی کاشت اور کھاد کے عملی تجربے بھی کئے گئے

زراعتی محکموں نے جن پیداواروں کی طرف خاص توجہ کی ان میں گندم بھی داخل ہے، گندم کی ترقی واصلاح کی کوششیں ان محکموں نے اپنے جنم دن سے کیں سنہ ۱۹۲۷ء و سنہ ۱۹۳۸ء میں ترقی یافتہ گندم کی قسموں کی کاشت ۷ ملین پر پھیلی ہوئی تھی، جو گندم کی مجموعی کاشت کا ⅕ تھی۔ سب سے زیادہ سرعت انگیز ترقی پنجاب میں ہوئی۔ جہاں ترقی یافتہ انواع گندم کی کاشت کا رقبہ ½ تھا۔ جدید اصول زراعت کی وجہ سے گندم کی مقدار پیداوار اور نوعیت دونوں میں نمایاں فرق پیدا ہوگیا۔ گذشتہ چند برسوں میں گندم کے پودوں کو پھپھوندی سے بچانے کے لئے بھی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اور ڈاکٹر کے، سی مہتا (Dr. K. C. Metha) کو کونسل کی طرف سے مالی امداد دی گئی۔ آپ نے ان امور کی تحقیقات کی جن سے انواع پیداوار، بیماریوں اور پھپھوندیوں کا مقابلہ کرسکیں۔ اس سلسلہ میں سیاہ اور بادامی قسم کی پھپھوندیوں کے بارے میں ہدایات نہایت قابل قدر ہیں۔ جو ہر سال پھیلتی ہیں، اور

متعدی ہوتی ہیں۔ ان ہدایات پر عمل کرنے کے بعد غالباً گیہوں کی کاشت کو ترک کرنے یا صرف ان انواع کو بونے کی مجبوری جاتی رہیگی جو پوری طرح ان پھپھوندیوں کا مقابلہ کرسکیں۔ ممکن ہے چند برسوں میں سیاہ پھپھوندی کا بالکل ہی قلع قمع ہوجائے۔

تمباکو کی کاشت میں بہت زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں ورجینیا سگریٹ کا تمباکو ہندوستان میں اپنی ابتدائی حالت میں تھا۔ اب یہ ایک اہم اور پائیدار صنعت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس وقت قریب قریب ۵۰۰ دو تمباکو صاف کرنے کی کوٹھیاں (Thue - Curing barns) موجود ہیں۔ ۱۹۳۸ء میں تقریباً فی صدی ہندوستان کے سگریٹ کے کارخانوں نے اپنی ضروریات یہیں کے تمباکو سے پوری کیں۔ اور کافی مقدار میں غیر ممالک میں بھی اس کی برآمد کی گئی۔ تمباکو کی صنعت کا مرکز گنٹر (Guntur) ہے جو صوبہ مدراس میں واقع ہے جہاں، ریسرچ کونسل کے ماتحت ایک تحقیقاتی ادارہ ہے جسے کونسل مالی امداد دیتی ہے۔ اس ادارہ کا فرض ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے فصلیں بوئے، ان کے نفع ونقصان کا موازنہ، زمین کی زرخیزی، پیداوار اور نوعیت کی ترقی وتنزل کا غور وفکر کے ساتھ مطالعہ کرے۔ دوسرے صوبوں میں بھی دو معیاری قسموں کے تمباکو کا عملی تجربہ کیا جارہا ہے۔ یہ بیان دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ہندوستانی تمباکو کی قدر اور برآمد نمایاں حد تک بڑھ گئی ہے ابھی چند سال قبل ۶۲۷۰۰۰ پونڈ تھی اور اب قریب قریب ۱۲ ملین پونڈ تک پہنچ گئی ہے۔

میوہ اور پھلوں کے سلسلہ میں بھی قابل قدر کوششیں کی گئیں۔ پہاڑوں اور ہموار سطح دونوں جگہ پر ان کی کاشت کی گئی اور تجربات حاصل کئے گئے۔ نیز انھیں برف میں دبا کر ان کے تحفظ کے بارے میں بھی تجربات کئے گئے۔

پودوں کی حفاظت فصلوں کو برباد کرنے والے کیڑوں اور پودوں کی بیماریوں کا استیصال زراعتی محکموں کا شروع دن سے مرکز توجہات رہا ہے۔ ۱۹۲۹ء سے اس کی طرف خاص توجہ کی گئی۔ ان کے بارے میں تحقیقاتیں کی گئیں اور ان کے انسداد کی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اگرچہ کرم کش دوائیں اس وقت تک پودوں اور میوہ کے باغوں کے ماسوا، دوسری فصلوں کے لئے کچھ زیادہ سودمند ثابت نہیں ہوئیں، اس لئے ابھی اس وبا کے

دفعیہ کے لئے اور زیادہ موثر تدابیر عمل میں لانا ضروری ہیں۔ اس دوران میں کیڑوں کی تباہی کے علاوہ ٹڈیوں کے حملہ کی مصیبت کا سامنا بھی کرنا پڑا جنھوں نے ۱۹۲۹ء و ۱۹۳۹ء میں خاص طور سے سخت قیامت برپا کی تھی اگرچہ تین سال سے یہ مصیبت خانہ انوری کا پتہ معلوم کر رہی تھی۔ ریسرچ کونسل نے اس آفت کے دور کرنے کے لئے بھی عملی قدم اٹھایا۔ اور ایک متحدہ کوشش سے حملہ کے اسباب وعلل کی تفتیش کی گئی اور اس مصیبت سے تحفظ کی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اس غرض کے لئے دوسرے ملکوں کے ان اداروں سے تعلقات بھی پیدا کئے گئے جو ٹڈیوں سے تحفظ کے لئے قائم ہیں۔ کونسل نے خوش قسمتی سے ہندوستان کی بہت سی ریاستوں کا اتحاد عمل حاصل کیا جنھوں نے اطلاعات کی فراہمی، قابو میں لانے کی تدابیر اور دوسری مفید باتوں سے اس کی پوری امداد کی۔ ٹڈیوں کی تباہی کا تخمینہ جس میں قابو میں لانے کے مصارف، ٹڈی زدہ علاقوں میں لگان کی تخفیف اور فصلوں کی تباہی کا نقصان بھی داخل ہے۔ کروڑوں روپیوں سے متجاوز تھا۔ مستقبل میں اس ناگہانی آفت کا مقابلہ کرنے کا انتظام کیا گیا۔ اور سرکاری اور نیم سرکاری لوگوں کی طرف سے ٹڈیوں کے صاف کئے ہوئے علاقوں کی پڑتال کی گئی۔ ٹڈیوں کی آمد اور اس کے اسباب وعلل کی تحقیقات کی گئی اور مکران کے علاقہ میں ان کے انسداد کا عملی تجربہ کیا گیا۔ اب ایک مستقل سرکاری محکمہ اس غرض کے لئے قائم کر دیا گیا ہے کہ مستقبل میں ٹڈیوں کے اچانک حملہ کے وقت فوری تدابیر کے لئے آمادہ رہے۔

ہندوستان میں حشریات کے ماہرین کا ایک گروہ پودوں کی بیماریوں کا قلع قمع کرنے میں لگا ہوا ہے یہ جماعت صوبہ متحدہ کی کپاس کے گلابی کیڑوں اور پنجاب اور بمبئی کے علاقوں کے چتی دار کیڑوں کے خلاف جہاد کرتی ہے۔ اس گروہ کو "انڈین سنٹرل کاٹن کمیٹی" کی طرف سے مالی امداد دی گئی ہے۔ اس کی کوششوں کا روئی کی پیداوار اور اس کی نوعیت پر نہایت اچھا اثر پڑا ہے۔ روئی کے گلابی کیڑوں کے خلاف مہم حیدرآباد اور بڑودہ کی ریاستوں میں بھی جاری ہے۔ اس سلسلہ میں ان کیڑوں کے قلع قمع کرنے کی بھی کوشش کی گئی جن کا تعلق گنے، دھان بیلوں اور تمباکو کے پودوں سے ہے۔

پودوں کی بیماریوں کا استیصال انتہائی احتیاط کا محتاج تھا۔ اسے جس خوبی سے انجام دیا گیا وہ قابل صد ستائش ہے۔ اس ضمن میں اس کی بھی تحقیق و تفتیش کی گئی کہ کاشتکار سے تخم ریزی کے وقت کیا کوتاہیاں سرزد ہو جاتی ہیں جو مستقبل میں پودوں کی بیماریوں کی شکل میں نمودار ہوتی ہیں۔

اجتماع مزرعات | ہندوستان میں زراعت کے اصول کو عمل میں لانے کے لئے سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ وہاں زمین چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم ہے اس دشواری کو حل کرنے کی برابر کوشش کی گئی۔ پنجاب میں امداد باہمی کی انجمنیں اسی مقصد کے لئے قائم ہوئیں اور ۱۹۳۸ء میں قریب قریب ۹۱۹۰۰۰ ایکڑ زمین کا ایک اجتماعی رقبہ بنا دیا گیا۔ ۱۹۳۹ء میں اس کے اندر ۱۲۳۰۰۰ ایکڑ زمین کا اور اضافہ ہوا۔ یہ ۲۵۵ دیہات کے کسانوں کی اراضی تھیں۔ دس برس پیشتر یہ اجتماعی رقبہ صرف ۱۶۵۰۰۰ ایکڑ تھا۔ زمین کے رقبہ کو یکجا کرنے میں قریباً ۲½ روپے فی ایکڑ صرفہ ہوا۔ جس کا بڑا حصہ انجمن امداد باہمی کے ممبروں نے برداشت کیا۔ حکومت کی طرف سے انسپکٹروں اور پڑتال کرنے والے عملہ کا انتظام کیا گیا۔ مزرعہ زمینوں کو اجتماعی رقبہ بنانے میں کھیتوں کے افتادہ گوشوں کا اور اضافہ ہو گیا۔ اجتماع مزرعات کی یہ انجمنیں اپنے طور سے بنی تھیں۔ ۱۹۳۶ء میں ایک قانون پاس ہوا جس کے ذریعہ سے ⅔ حصہ کھیت زمین کے مالکوں سے اجتماعی مزرعہ بنانے کی اسکیم کے ماتحت لے لیا گیا۔ یہ اجتماعی رقبہ پنجاب کی مجموعی کاشت کا ⅟۲ حصہ تھا۔

صوبہ متوسط میں اجتماع مزرعات کا قانون (Consolidation of holding Act) ۱۹۲۸ء میں پاس ہوا تھا۔ اس کی رو سے اگر نصف تعداد موروثی زمین کے مالکوں کی اپنی زمین کا ⅔ رقبہ دینا پسند کریں تو اس اسکیم کو عملی جامہ پہنایا جا سکتا تھا۔ ۱۹۳۹ء میں اجتماعی مزرعہ کی زمین ۸۹۴۰۰۰ ایکڑ تھی۔ گاؤں والے اس کا پورا صرفہ برداشت کرتے تھے۔

صوبہ متحدہ میں اجتماع مزرعات کے سلسلے میں غیر معمولی ترقی ہوئی، وہاں کا طریقۂ کار پنجاب سے مختلف نہ تھا۔ اس صوبہ میں جو کچھ کیا گیا اپنے طور سے کیا گیا۔ حکومت کی طرف سے کوئی قانون اس مقصد کے لئے

نہیں بنایا گیا۔ ۱۹۲۸ء میں قریباً ایک سو انجمنیں اجتماع مزرعات کی غرض سے قائم ہوئیں۔ اجتماعی رقبہ بنانے میں سب سے زیادہ دلچسپی کا اظہار اس وسیع خطہ میں کیا گیا جو ٹیوب ویل کے ذریعہ سے سیراب کیا جاتا ہے اور گندم گنے اور دوسری اہم فصلوں کی وہاں کاشت ہوتی ہے۔

ریاست بڑودہ میں کاشت کا اجتماعی رقبہ بنانے کا کام ۱۹۲۱ء سے شروع ہوا۔ ۱۹۲۵ء سے اس کی طرف خاص توجہ مبذول کی گئی۔ یہ طریقہ برابر ترقی پذیر رہا۔ ۱۹۳۸ء میں ۴۸۰۰۰ ایکڑ رقبہ اجتماعی کاشت کی شکل میں وہاں موجود تھا۔

اجتماع مزرعات کی اسکیم اب بے حد مقبول ہو رہی ہے۔ یہ اس کے امید افزا مستقبل کی نشانی ہے۔ اس وقت بہت سے دوسرے صوبوں اور ریاستوں میں اس سے عملی دلچسپی لی جا رہی ہے اور خاص طور سے ان رقبوں میں جہاں کوئی بڑی نہر پائی جاتی ہے، بہت سے عملی اقدامات کئے گئے ہیں۔ زراعتی ارتقا کی اس سب سے وسیع خلیج کو پاٹنے کی یہ کوششیں نہایت قابل قدر ہیں۔ اگرچہ ابھی بہت کچھ کرنے کو باقی ہے۔

اصلاح اراضی اور کھاد ہندوستان کے ان حصوں میں جہاں بارش ناکافی ہوتی ہے زراعت کے جدید اصول عمل میں لانے کے لئے اسکیمیں بنائی گئیں۔ ریسرچ کونسل نے چار اسکیمیں مدراس، بمبئی، ریاست حیدرآباد دکن اور پنجاب کے لئے بنائیں۔ ہر اسکیم کا مطمع نظر زراعت کے جدید اصول عمل میں لانا تھا۔ ضمنی طور سے فصل کو نمی سے بچانے کی ترکیبیں، خشک سالی سے مقابلہ کرنے کی تدبیریں اور کم مدت میں پیدا ہونے والی اقسام کی کاشت کرنے اور کھاد ڈالنے کے مناسب طریقے اور دوسرے ضروری عناصر بھی شامل تھے عضویاتی مطالعہ (Physiological Studies..)... اور زمین کی طبعی حالت کا جائزہ یہ اسکیم کا بہت اہم جزو تھا۔ بمبئی میں یوں تو کام ۱۹۲۳ء سے شروع تھا لیکن جب تک ریسرچ کونسل نے مالی امداد دیگر موزوں اور تجربی کاشت دو غیر بارانی (Dry for ming) علاقوں میں نہیں کرائی۔ اس وقت تک وہاں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی تھی۔ ۱۹۳۲ء میں بمبئی کے غیر بارانی زمانہ میں بوئی ہوئی فصلوں کی پیداوار میں نمایاں اضافہ

ہوا۔ اور ۲۳ ـ ـ ۰ ۷ انچ کی بارش سے باجرہ کی پیداوار کا اوسط ۷ برس میں ۲۶۰ ۱ پونڈ فی ایکڑ ہوگیا۔ اس کے مقابلہ میں دیسی طریقہ کاشت سے اس کی پیداوار کا اوسط ۱۴۱ پونڈ سے آگے نہ بڑھ سکا تھا بمبئی کی اسکیم کے لائحہ عمل میں پانی کو قابو میں رکھنے کے لئے بینڈھیں (Low ridges) بنانا۔ سال میں ایک دفعہ گہرا ہل چلانا، نمی کو جذب کرنے والی فصلوں کو بونا، دور دور سوراخ کرکے بیج ڈالنا اور چند بیجوں کو ایک ساتھ بونا، یہ عناصر خاص طور سے داخل تھے۔ اس طریق عمل پر اب وہاں ایک ہزار ایکڑ سے زیادہ زمین میں کاشت کی جارہی ہے، ۱۹۳۲ء سے زمین کا سائنٹیفک طریقہ سے مطالعہ اور فصلوں کو جدید اصول سے کاشت کرنے کا رواج بھی بہت بڑھ گیا ہے جس کے بہترین نتائج اس وقت ظاہر ہورہے ہیں، وہاں زمین کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کا دارومدار بارش پر ہے اور وہاں آبپاشی کے ذریعہ پانی پہنچانا ناممکن ہے اس لئے یہاں بارش کے نہایت قلیل پانی کا تحفظ سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور پیداوار کی زیادتی اسی کی حفاظت میں مضمر ہے۔ دوسرے مقامات پر بھی اسی نہج پر کام کیا گیا۔ اور ایک مقام کے تمام آزمودہ طریقوں سے دوسرے مستقر کو باخبر کرنے، تفصیلی نتائج کے بارے میں تبادلہ خیالات اور ارتقا کی تدبیروں پر غور و خوض کرنے کے لئے متحدہ کانفرنسوں کا خاص طور سے انتظام کیا گیا۔

زمین کی آبپاشی کی طرف پچھلے دنوں میں بہت کافی توجہ کی گئی۔ اس سلسلہ میں پنجاب کے زراعتی تحقیقات کے مستقر نے سب سے زیادہ کام کیا۔ یہاں القمی کے تدارک اور القمی زدہ زمینوں کو کارآمد بنانے کے طریقوں پر باقاعدہ اجتماعی مطالعہ کیا گیا اور اس قسم کی زمینوں کے لئے نہایت مفید معلومات بہم پہنچائیں۔ سندھ میں القمی کا جائزہ لائڈ برج نہروں" (Lloyd Barrage - Canals) کی تعمیر کے ساتھ ساتھ لیا گیا تھا۔ اکثر صوبوں میں نہر کے علاقوں میں پانی کی حفاظت کی تدبیریں کی گئیں اور زراعتی اور آبپاشی دونوں محکموں نے مزید کفایت شعاری سے پانی صرف

کرنے کے مسئلہ پر غور وفکر کیا۔

اندور میں تحقیقاتی ادارہ نے جسے ۱۹۲۳ء سے "انڈین سینٹرل کاٹن کمیٹی" اور صوبہ متوسط اور راجپوتانہ کی ریاستوں (جن کی تعداد اب ۲۷ ہے) کی طرف سے مالی امداد ملتی ہے۔ مالوہ کی سیاہ مٹی کے بہتر بنانے اور ان طبعی حالات کو سازگار بنانے میں جو موسم باراں میں اچھی فصلیں بونے میں حائل تھے حد درجہ کام کیا ہے۔ اندور کا مرکب کھاد بنانے کا طریقہ اب ہمہ گیر ہے اور آس پاس کی ریاستوں کو قرب کی وجہ سے عملی مظاہروں کے لئے بہت اچھا ماحول مل گیا ہے ان عملی مظاہروں کا ریکارڈ دیکھنے سے معلوم ہوا کہ مرکب کھاد بنانے اور گوبر کے تحفظ اور اسے بہتر طریقے سے استعمال کرنے کی طرف برابر توجہ کی جارہی ہے۔ مصنوعی کھادیں ابھی تک ایک محدود مقدار میں استعمال کی جاتی ہیں۔ اس وقت امونیم سلفیٹ (Ammonium Sulphate) قریب قریب ستر ہزار ٹن سالانہ استعمال کی جاتی ہے اور دوسری مصنوعی کھادیں تقریباً ۲۵ ہزار ٹن صرف میں لائی جاتی ہیں دوسری طرف سبزی کی کھاد (Green manuring) اور سڑی کھلی کا استعمال، خصوصاً گنّے کے کھیتوں میں بہت بڑھ گیا ہے۔

نئی دہلی کے تحقیقاتی ادارہ (پوسا کالج) میں زمین کی طبعی حالت کا مختلف پہلوؤں سے مطالعہ کیا جارہا ہے اور ہندوستان کا ایک ایسا نقشہ بنانا جس میں ہندوستان کی اراضی کی مختلف حیثیتیں نمایاں کی جائیں، اس کے لائحہ عمل کا نہایت اہم عنصر ہے۔

ع ۔ ص

ادبیات

صبح کربلا

از جناب صبا صاحب متھراوی فاضل ادب

خالق الاصباح نے قائم کیا پھر اک نظام　　ہو چکی جب بزمِ ہستی میں نمودِ صبح و شام
ہر سحر کو دے کے بھیجا اک پیامِ سرخوشی　　صبح کے پردے میں نکلی مسکراتی زندگی
ہر سحر آئی سکوں کی لہر دوڑاتی ہوئی　　جھومتی ہنستی ہنساتی نور پھیلاتی ہوئی
ہر سحر کی گود میں تھا مسکراتا آفتاب　　مسکراتا آفتاب اور جگمگاتا آفتاب
ہر سحر لیتی ہوئی آئی نئی انگڑائیاں　　لوٹنے والوں نے لوٹیں خوب ہی رعنائیاں
ہر سحر کو دیکھکر غنچے کھلے کلیاں ہنسیں　　باغ مہکے پھول نکھرے کھیتیاں پھولیں پھلیں
ہر سحر کے خیر مقدم اور آمد کے لئے　　چہچہے کرتے ہوئے طائر ہواؤں میں اڑے
ہر سحر نے اہلِ عالم کو دیا نورِ حیات　　ہر سحر سے جگمگا اٹھی بساطِ کائنات

اک سحر ایسی بھی لیکن قسمتِ عالم میں تھی
جس کی ہر کروٹ ملوث ظلمتِ ماتم میں تھی

وہ سحر اندھی سحر بے نور و بے جلوہ سحر　　پھیکی پھیکی سانولی بے حُسن بے رتبہ سحر
وہ سحر غمگیں سحر پُر درد و پُر ماتم سحر　　غمزدہ رونی رُلاتی صورتِ شبنم سحر
وہ سحر ڈرتی لرزتی کانپتی مضطر سحر　　بے مقام و بے وطن غربت زدہ بے در سحر
وہ سحر نکلی گریباں چاک گھبراتی ہوئی　　کپکپاتی تھرتھراتی اور شرماتی ہوئی

منتشر نظریں پریشاں ہوش اور صورت اُداس
حسرتوں کا خون سر پر رخ پہ گردِ بیم و یاس

چاک دامن خاک بر سر، خون آلودہ نگاہ
ہر نفس بے ضبط و بے آئین ہر صورت تباہ

سر بریدہ خونفشاں خونبار سورج در کنار
بے کفن، بے روح، بے جاں ایک نعش بے مزار

ہر ادا ظلمت فشاں، ظلمت نشاں ظلمت اثر
بھیس میں تھی صبح کے محروم جلووں سے مگر

جسم پر پہنے ہوئے پیراہن جنگ و فساد
شورش و شر کا گریباں دامن بغض و عناد

وہ سحر مرجھانے آئی گلشنِ زہرا کے پھول
خاک میں جس نے ملائے دامنِ زہرا کے پھول

اک ردائے ماتمی ہر سو فلک پر چھا گئی
شام کے میدان میں صبحِ قیامت آگئی

کائناتِ شب پہ پہلے تو پڑی گردِ زوال
چاند پھیکا پڑ گیا اور ہو گئے تارے نڈھال

پھر افق سے باہر آیا سر خمیدہ آفتاب
جیسے کانسے کا پیالہ جیسے پژمردہ گلاب

ہر کرن چھن چھن کے دامانِ نظر میں یوں چُبھی
جیسے تیروں کی سناں ہو جیسے نیزوں کی انی

جھٹپٹے میں ہو گیا بارِ نظر آبِ رواں
ڈبڈبائی آنکھ میں ہوں جیسے کچھ آنسو عیاں

طائروں کے چہچہے پھیلے فضا اندر فضا
مرثیہ خواں جیسے کوئی پڑھ رہا ہو مرثیہ

ہر طرف آئے نظر یوں نخل رنگیں منتشر
راہ بھولا قافلہ جیسے کوئی محوِ سفر

جھٹپٹے میں اک طرف کچھ دھندلے خیموں کے نشاں
کچھ بگولے جیسے جائیں اُڑ کے سوئے آسماں

اک طرف ڈیرے قناتیں شامیانے بے حساب
آ رہے ہوں دیو جیسے ڈال کر منہ پر نقاب

اک طرف محوِ عبادت اک گروہِ مختصر
چاند کے ہمراہ تارے جیسے ہنگامِ سحر

اک طرف محوِ شرارت دشمنانِ نابکار
بھیڑیوں کے غول جیسے جیسے چیتوں کی قطار

اک طرف نیزے سنانیں تیر اور تیغوں کی باڑ
دشت میں ہوں جس طرح دامن کشاں خاروں کے جھاڑ

اک طرف خاور رُخاں گلشنِ ختمی مآب　　جیسے ظلمت میں ستارے جیسے کانٹوں میں گلاب
اک طرف گنتی کے پیدل لاکھوں گھوڑے اک طرف　　قدسیوں کے سامنے ہوں دیو جیسے صف بصف
اس سحر نے زندگی کا رخ بدل ڈالا تمام　　ہوگیا زیروزبر حق اور باطل کا نظام
ملتِ کبریٰ کا ایواں اس نے سونا کردیا
اس سحر نے بزمِ عالم میں اندھیرا کردیا

قندِ پارسی

از جناب آلم صاحب مظفر نگری

آں سلکِ لآلی کہ بداماں بفروشم　　حاشا بقمیصِ تو صد ارزاں بفروشم
حائل نشود گر اثر فطرت بلبل　　در دشت جنوں فصل بہاراں بفروشم
زنہار بہ سنبل ندہم از چمن عشق　　بوئے کہ بگیسوئے پریشاں بفروشم
ترسم کہ مذاق تپشم فاش نہ گردد　　ہرگاہ کہ سرمایۂ ہجراں بفروشم
قاتل خلشِ درد اگر در صلہ دارد　　ہر زخم محبت بہ نمکداں بفروشم
بلقیس من آمد دل خوش کام جلو سے　　برخیز کہ تا ملک سلیماں بفروشم
اے کاش کند رحمت عام تو پذیرا　　اے کاش کہ من دفتر عصیاں بفروشم
ہشیار آلم تا بہ جہنم شبِ ہجراں
یک شعلۂ آہ شرر افشاں بفروشم

غزل

(از جناب خورشید الاسلام صاحب بی۔ اے (علیگ)

تیری دنیا میں اجنبی ہوں میں — اپنی دنیا بنا رہا ہوں میں
عقل سے کر رہا ہوں سرگوشی — دل کے بربط پہ گا رہا ہوں میں
میری آنکھیں نظر سے ہیں محروم — تیری محفل سے جا رہا ہوں میں
گر رہا ہوں تو اُٹھ رہا ہوں میں — کھو رہا ہوں تو پا رہا ہوں میں
خاک سے روز روز اٹھتے ہیں — بُت کدے کب سے ڈھا رہا ہوں میں
ہے ستم یاد آئے جاتی ہے — جو کہانی بھلا رہا ہوں میں
عام قدروں کا اعتبار گیا — اور سانچے بنا رہا ہوں میں
ایک مدت سے عقل کو اپنی — رقصِ عریاں سکھا رہا ہوں میں
دِل کو دِل سے خریدنے والے! — تیرے نزدیک آ رہا ہوں میں
میرے دِل میں سما رہا ہے کون ؟ — کس کے دل میں سما رہا ہوں میں

اے مرے پاس اور مجھ سے دور!
تجھ کو کب سے بُلا رہا ہوں میں؟

تبصرے

سیرت سید احمد شہیدؒ | ازمولانا سید ابوالحسن علی ندوی تقطیع متوسط ضخامت ۴۴۲ صفحات علاوہ مقدمہ و دیباچہ کے کاغذ اور کتابت و طباعت بہتر قیمت عہ پتہ:- معین الدین صاحب نمبر ۳۷ گوئن روڈ لکھنؤ۔

مغلیہ سلطنت کے فرمانروا اکبر اعظم کے عہد میں اسلام کو جو صدمۂ عظیم پہنچا تھا حضرت مجدد الف ثانی کے دست تجدید و اصلاح نے اس کی تلافی اس طرح کردی کہ سلطنت ہند کے تخت پر شاہجہاں اور سلطان اورنگ زیب عالمگیر نظر آئے جو اپنی اسلامی سیرت و کیرکٹر کے لحاظ سے اکبر کی بالکل ضد اور جہانگیر سے بدرجہا بہتر تھے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام مذہبی اور سیاسی دونوں حیثیتوں سے پھر ہندوستان میں مضبوطی کے ساتھ قائم ہوگیا لیکن عالمگیر کو اپنا کوئی صحیح جانشین نہیں مل سکا اس لئے اس کی وفات کے بعد ہی سلطنت میں زوال شروع ہوگیا اور آخرکار اٹھارہویں صدی کے آخر میں اس کا ظہور اس طرح ہوا کہ سیاسی طاقت کے زوال کے ساتھ ساتھ مذہبی، اخلاقی، معاشرتی ہر حیثیت سے مسلمانوں پر نہایت تباہ کن انحطاط چھایا ہوا تھا عقائد و اعمال کے لحاظ سے اسلام کی اصلی شکل و صورت پر غلط اوہام و رسوم کا ایسا گرد و غبار پڑا ہوا تھا کہ صورت کا پہچاننا دشوار تھا۔ مولانا نذیر احمد دہلوی نے توبۃ النصوح میں دہلی کے مسلمانوں کی سوسائٹی کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ بلکہ اس سے زیادہ برا حال تمام ہندوستان کی اسلامی آبادی کا تھا۔ اس صورتِ حال کی اصلاح اور دین قیم کی تجدید کے لئے خدا نے اپنی سنت کے مطابق ایک جماعت پیدا کی جس کا مقصد اولین ہندوستان میں اسلامی انقلاب برپا کرنا تھا۔ ہمارے خیال میں خلافتِ راشدہ کے اختتام کے بعد مسلمان مجاہدوں کی یہ پہلی جماعت تھی جو بے سروسامانی اور خرقہ پوشی کے باوصف باطل کی مختلف قوتوں سے نبرد آزما ہونے کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی اور جس کا مقصد خالصۃً لوجہ اللہ ہندوستان میں خلافت راشدہ کے منہاج پر حکومت کا قیام تھا۔ اس جماعت کو یقین تھا کہ مسلمانوں کی تمام بدعقیدگیوں اور عملی خرابیوں کا اصل سرچشمہ

ان کا صحیح طرز کی اسلامی حکومت سے محروم ہو جاتا ہے۔ اس لئے درس و تدریس، خانقاہ نشینی، وعظ و تذکیر اور تصنیف و تالیف، ارشاد و ہدایت کے ان تمام مختلف طریقوں کو نظر انداز کر کے اس نے اپنی تمام توجہ جہاد بالسیف پر ہی مرکوز رکھی۔ اس جماعت مجاہدین کے سرخیل و سرگروہ حضرت مولانا سید احمد شہیدؒ بریلوی تھے۔

حضرت سید صاحب کے حالات و سوانح میں یوں تو اردو اور فارسی میں چھوٹے بڑے کئی ایک رسالے موجود ہیں۔ لیکن چونکہ وہ سب قدیم طرز پر لکھے ہوئے ہیں اس لئے ان میں کرامات وغیرہ کا ذکر تو تفصیل سے ملیگا، لیکن اس جماعت کے جہاد اور اس کی حقیقت اور روح سے پوری واقفیت نہیں ہوتی۔ مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی نے اس کمی کو پورا کرنے کے لئے ہی زیر تبصرہ کتاب تصنیف کی ہے۔ اس کتاب کا پہلا اڈیشن ۱۹۳۹ء میں چھپا تھا اور برہان میں اسی زمانہ میں اس پر تبصرہ ہو گیا تھا۔ اب مزید معلومات اور حوالوں کے اضافہ کے ساتھ یہ دوسرا اڈیشن چھپا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فن سیرت نگاری کے اعتبار سے سیرت سید احمد شہیدؒ وقت کی کامیاب تصنیف ہے اس میں حضرت سید صاحب کے خاندانی حالات، عام سوانح و سیرت، دینی اور اصلاحی مجاہدات اور پھر آپ کے جہاد اور تجدیدی کارناموں کا ذکر نہایت تفصیل اور مستند مآخذ کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ آخر میں آپ کے خلفاء اور متوسلین کا تذکرہ ہے۔ شروع میں پس منظر کے طور پر اس عہد کی دنیا اسلام خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں کی دینی و سیاسی حالت کا مختصر بیان ہے جس کے پڑھنے سے ایک مجدد کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے۔ زبان شگفتہ اور موثر ہے اس کتاب کے مطالعہ سے علمی افادہ کے ساتھ دینی اور اسلامی بصیرت بھی پیدا ہوگی اور ایمان تازہ ہو جائیگا۔

شاہ ولی اللہ اور انکی سیاسی تحریک | از حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی تقطیع خورد ضخامت ۱۴۴ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت مجلد قسم اول عہ پتہ: کتاب خانہ پنجاب لاہور

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی عہد حاضر کے نامور مفکر اور مجاہد اسلام ہیں۔ آپ نے حضرت شاہ ولی اللہؒ الدہلوی کی تصنیفات اور ان کے مخصوص علم کلام کا بہت عمیق اور محققانہ مطالعہ کیا ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے ایک عالمگیر اسلامی انقلاب برپا کرنے کے لئے ایک جماعت "جمیعتہ مرکزیہ" کے نام سے بنائی جس کی

شاخیں ملک میں پھیلیں اور اس طرح "حزب ولی اللہ" ایک مسلم پارٹی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اس پارٹی نے "حکومت موقتہ" (.Provisional Govarnment) بنائی لیکن ۲۷ ذیقعدہ سنہ ۱۲۴۶ھ (۶ مئی سنہ ۱۸۳۱ء بروز جمعہ) بالاکوٹ کے معرکۂ شہادت میں اس کا خاتمہ ہوگیا۔ اب مولانا کا ارادہ اسی "حزب امام ولی اللہ" کی پوری تاریخ قلمبند کرنے کا ہے، زیر تبصرہ کتاب جو در اصل ایک ناتمام سا مقالہ ہے اسی کتاب کا پیش لفظ یا تمہید ہے۔ اس تمہید میں مولانا نے یہ بتایا ہے کہ حضرت شاہ صاحب اپنے عہد کے افسوسناک اور اسلام کے لئے حد درجہ تباہ کن حالات سے کس طرح متأثر ہوئے اور پھر آپ نے ان کی اصلاح کے لئے کیا علمی اور عملی پروگرام بنایا۔ حضرت شاہ صاحب کی تحریک آپ کی وفات کے بعد بھی مختلف صورتوں میں جلوہ گر رہی یہاں تک کہ حضرت شیخ الہند اسی انقلابی تحریک کے ہیرو تھے۔ مولانا کا یہ مقالہ نہایت مجمل تھا۔ اس لئے آپ کے ایک ارادتمند مولوی نورالحق اورنٹیل کالج لاہور نے اس کو سبقاً سبقاً آپ سے پڑھا اور مولانا کی تشریحات کی روشنی میں اس پر تشریحی نوٹ بھی لکھتے رہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسی متن اور شرح دونوں کا مجموعہ ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی غالباً پہلے مفکرِ اسلام ہیں جنھوں نے اپنے زمانہ کے سیاسی، اقتصادی اور دینی و روحانی حالات کی تباہی کو محسوس کیا اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کی شرح اس طرح بیان کی جس سے اسلامی قانون کا عالمگیر ہونا اور دنیا کے تمام امراض مادی و روحانی کا کامیاب علاج ہونا روز روشن کی طرح واضح ہو جائے۔ سوشلزم کا بانی کارل مارکس حضرت شاہ صاحب کا ہی ہم عصر تھا اور اور اس نے بھی شاہ صاحب کی ہی طرح دنیا کے مصائب کا ایک حل سوچا تھا اس کو خوش قسمتی سے ایک حکمراں اور طاقتور جماعت مل گئی جس نے اس کے فلسفہ کو دنیا کے سامنے صحیفہ آسمانی کی حیثیت سے پیش کیا اور چونکہ حکومت کی طاقت اس فلسفہ کی پس پشت تھی اس لئے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج مشرق و مغرب میں اس کا چرچا ہے اور کروڑوں انسان اس فلسفہ کے احترام و بقا کے لئے اپنی جانوں کی بازی لگائے ہوئے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی اپنے فلسفہ کے ذریعہ ہندوستان میں اسلامی انقلاب پیدا کرنے میں اس لئے ناکامیاب رہے کہ ان کے فلسفہ کو ماننے والے خود اپنی کوئی حکومت قائم نہیں کرسکے۔

مولانا عبید اللہ صاحب سندھی اس فلسفہ کے امام ہیں اور انھوں نے عالمگیر اقتصادی کشمکش اور بے چینی کا مطالعہ بھی بہت قریب سے کیا ہے اور برسوں تک اس ملک میں رہے ہیں، جہاں شاہ صاحبؒ کے معاصر کارل مارکس کے فلسفہ کا عملی تجربہ کیا جا رہا ہے۔ اس بنا پر لامحالہ مولانا چاہتے ہیں کہ کارل مارکس کے مقابلہ میں شاہ صاحب کا فلسفہ بروئے کار لایا جائے اور اسی ولی اللہی فلسفہ پر ایک عظیم الشان "انٹرنیشنل حکومت" کی بنیاد رکھی جائے اور یہی وجہ ہے کہ جب مولانا جدید طبقہ کو مخاطب کرکے فلسفہ ولی اللہی کی تشریح کرتے ہیں تو انھیں وقت کی جدید زبان میں ہی بولنا پڑتا ہے اور وہ تمام اصطلاحات استعمال کرنی پڑتی ہیں جو آجکل کی سیاسی اور معاشی دنیا میں رائج اور زبان زدِ عام و خاص ہیں۔ بعض حقیقت نافہم لوگ سمجھتے ہیں کہ مولانا اسلامی تعلیمات کو خواہ مخواہ توڑ مروڑ کر مغربی افکار و آرا پر منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ "عبارا تنا شتی وحسنك واحد" کے مطابق حقیقت ایک ہی ہے خواہ اس کے لئے عنوان کوئی ہی اختیار کیا جائے۔ یہ پورا مقالہ مولانا کی عمیق دینی اور سیاسی بصیرت اور منظم و مرتب فکر کا مرقع ہے۔ لیکن کتاب کے ص ۱۰۵ پر مولوی نور الحق صاحب کا یہ جملہ "ہماری رائے میں جو کام اکبر نے شروع کیا وہ اساساً صحیح تھا" دیکھکر ہم کو نہ صرف تعجب بلکہ صد درجہ افسوس بھی ہوا، معلوم نہیں اکبر کے اس کام میں مشرکہ عورتوں سے خود اپنی اور شہزادوں کی شادی کرنا بھی داخل ہے یا نہیں۔ دین الٰہی سے متعلق ملا عبد القادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اگر اس سے صرف نظر کر لی جائے تب بھی خود حضرت مجدد صاحب کے مکتوبات اور ابوالفضل کے رقعات سے اس دین کے متعلق جو معلومات حاصل ہوتی ہیں ان کے پیش نظر اکبر کے فعل کو "اساساً صحیح" کہنا تو کجا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکبر مسلمان بھی تھا یا نہیں۔ اگر اس جملہ کا انتساب مولانا کی طرف صحیح ہے تو ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک انتہائی مخلص اور ذہین و طباع اور مجاہد ہونے کے باوجود مولانا کی چند اسی قسم کی "ماوراء عقل" باتیں ہیں جنھوں نے آج تک مولانا کو کسی جماعت کا قائد نہیں بننے دیا۔ اور مسلمانانِ ہند اجتماعی حیثیت سے مولانا کے شمع افکار سے اپنے ظلمت خانۂ قلب و دماغ کو روشن کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔

بُرہان

جلد دہم — شمارہ (۲)

محرم الحرام ۱۳۶۲ھ مطابق فروری ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

غور کیجئے دنیا کے تمام مسلمانوں میں رنگ و نسل اور ملک و وطن کے اختلافات کے باوجود وہ کونسا رشتۂ اتحاد ہے جس کے باعث چین کا ایک سفید فام مسلمان افریقہ کے ایک حبشی کلمہ گو کو اپنا بھائی بلکہ اس سے بھی زیادہ عزیز سمجھتا ہے۔ خون اور نسل کے جتنے رشتے ہیں ان کو اسلام کی خاطر نظر انداز کیا جاسکتا ہے لیکن عالمگیر اخوت کا تعلق کبھی اور کسی حالت میں نہیں بھلایا جاسکتا ہے۔ اصحاب خبر کو علم ہے کہ غزوۂ بدر میں اسلام کے خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیقؓ ایک طرف تھے اور ان کے صاحبزادہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر جو اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے کفار کی طرف سے لڑ رہے تھے، جنگ کے ختم ہونے کے بعد بیٹے نے باپ سے کہا "دوران جنگ میں آپ ایک مرتبہ میرے تیر کی زد پر آگئے تھے۔ اگر میں چاہتا تو آپ کو نشانہ بنا سکتا تھا لیکن آپ کے باپ ہونے کا خیال آگیا اس لئے تیر نہیں چلایا" بوڑھے باپ کی جرأت اور دلیری دیکھئے بیٹے سے فرماتے ہیں "لیکن اے عبدالرحمٰن! اگر تو بحالتِ جنگ میرے تیر کی زد میں آجاتا تو میں تجھکو نہ چھوڑتا" یہاں تو خیر! معاملہ یہیں تک محدود رہا۔ اسی غزوہ میں مشہور صحابی حضرت عبیدہ بن ابی جراح نے تو اپنے باپ کو قتل ہی کر ڈالا تھا جو مشرکین کے ساتھ ہوکر اسلام کے خلاف نبرد آزمائی کر رہا تھا

واقعات ایک دو نہیں بیشمار ہیں جن سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مسلمانوں نے قسم قسم کی بد اعمالیوں کے باوجود اس رشتہ کا برابر احترام ملحوظ رکھا ہے اور در اصل یہی ایک رشتہ تھا جو ان کی شیرازہ بندی اور ان کو ایک مرکز پر جمع کرنے کا محرک اور سبب ہوسکتا تھا۔ انیسویں صدی میں سید جمال الدین افغانی مرحوم اور ان کے ساتھی "پین اسلام ازم" جو عالمگیر تحریک لیکر کھڑے ہوئے تھے اس کی بنیاد مسلمانان عالم کا یہی ایک رشتہ

اخوت و برادری تھا۔ بد قسمتی سے یہ تحریک کسی موثر شکل میں کامیاب نہیں ہو سکی لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ اب یا آئندہ جب کبھی مسلمان بیدار ہوں گے اور وہ دنیا میں ایک عظیم الشان سیاسی طاقت کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کریں گے تو انھیں سب سے پہلے اپنے اسی تعلق کو زندہ کرنا اور اسلامی اخوت کی اسی بنیاد پر اپنی جدوجہد کی عمارت کو قائم کرنا ہوگا۔

مغربی طرزِ فکر نے جہاں مسلمانوں کی ملی و قومی روایات پر بعض اور تباہ کن اثرات ڈالے ہیں ان میں غالباً سب سے زیادہ مہلک اور تباہ کن اثر یہ ہے کہ ہر ملک کے مسلمان اپنے مسائل پر خالص ملکی اور وطنی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرنے لگے ہیں اور اس وقت وہ اس حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ان کی بقا اور زندگی کا راز عرب۔ افغان۔ ایران اور ترک ہو کر زندہ رہنے میں نہیں۔ بلکہ صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ایک عالمگیر اسلامی برادری کا فرد ہے اور اس کی اجتماعی زندگی کے حدود کسی خاص ملک یا ولایت تک محدود نہیں ہیں۔

چند روز سے ٹرکی کے اخبار نویسوں کا ایک وفد ہندوستان میں گھوم رہا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی دیرینہ روایات کے مطابق اس وفد کا ہر جگہ خاطر خواہ خیر مقدم اور تعظیم و تکریم کا معاملہ کیا۔ لیکن سخت افسوس ہے کہ اخبارات کے ذریعہ وفد کی مختلف تقریروں کے جو اقتباسات ہماری نظر سے گذرے ہیں وہ حد درجہ دلشکن اور افسوسناک ہیں۔ اس وفد نے کئی تقریروں میں اس بات کو دہرایا ہے کہ "عالمگیر اسلامی اخوت محض ایک خواب ہے اور ٹرکی نے بیش از بیش قربانیوں کے بعد جو چیز حاصل کی ہے وہ صرف اسی وقت باقی رہ سکتی ہے جبکہ ٹرکی "نیشنلزم" پر عمل پیرا رہے۔ اس نقطہ پر زور دیتے ہوئے صدرِ وفد سے جب پوچھا گیا کہ آپ پہلے مسلمان ہیں یا ترک" تو انھوں نے جواب دیا" میں پہلے ٹرک ہوں"۔ بہت ممکن ہے بعض خوش عقیدہ مسلمانوں کے لئے ٹرکی کے ذمہ دار اخبار نویسوں کی زبان سے اس قسم کی باتیں تعجب اور حیرت کا باعث ہوں

لیکن جس شخص نے ۱۹۲۴ء میں الغائے خلافت کے بعد سے اب تک ٹرکی کے حالات کا جائزہ لیا ہے اور نہ صرف ٹرکی کا بلکہ عربی ممالک اور ایران و افغانستان کے حالات کو بھی دیکھا ہے وہ جانتا ہے کہ اس وفد کی زبان سے یہ باتیں غیر متوقع نہیں جو چیز بیس سال سے ان کے رگ و ریشہ میں سرایت کر چکی ہو ہندوستان پہنچکر وہ کس طرح اس کا اخفا کر سکتے یا اس کے خلاف کوئی بیان دے سکتے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمانانِ ہند غلام ہیں اور ترک آزاد۔ اس لئے ایک غلام اپنے آزاد بھائی کے کسی قول و فعل پر کوئی نکتہ چینی بھی کرے تو اس کی کیا وقعت ہو سکتی ہے۔ تاہم ہم اتنا کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ٹرکی نے "نیشنلزم" کا نظریہ یورپ کی تقلید میں ہی اختیار کیا تھا لیکن کیا اسے معلوم نہیں کہ اب یہی نظریہ اس کے لئے پیغام موت ثابت ہو رہا ہے اور وہاں کے مفکرین و مدبرین اب علانیہ "نیشنلزم" کو انسانی سوسائٹی کے لئے ایک شدید لعنت بتا کر اس بات پر زور دے رہے ہیں کہ اگر دنیا کو پر امن زندگی بسر کرنا ہے تو اس کی صورت بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ رنگ و نسل کے تمام امتیازات یکقلم اٹھا دیئے جائیں اور تمام انسان ایک عالمگیر برادری کے افراد کی حیثیت سے زندگی بسر کریں۔

ہماری دعا ہے کہ ٹرکی نگاہِ بد سے محفوظ رہے لیکن خدانخواستہ اگر کبھی کوئی ایسا وقت آیا جبکہ ٹرکی کو جنگ میں شریک ہونا پڑا تو اس وقت اسے اپنی غلطی محسوس ہوگی اور وہ سمجھیگی کہ عالمِ اسلام سے تعلق منقطع کر کے اپنے عقیدہ نیشنلزم پر جما رہنا مذہبی اعتبار سے نہیں بلکہ خود سیاسی حیثیت سے بھی کس درجہ مہلک اور خطرناک تھا۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۸)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

اب ہم ان تنقیحات کے بعد حدیثِ مذکور کی دوسری شرح لکھتے ہیں۔

(۲ و ۳) ابو عبید اور ابن عطیہ کی رائے یہ ہے کہ سبعہ احرف سے مراد تمام عرب کے لغات سبعہ ہیں صاحب قاموس اور ابن اثیر کی رائے بھی یہی ہے تیسرا قول یہ ہے کہ تمام عرب کے لغات مراد نہیں بلکہ صرف قبیلہ مضر کے قبائل سبعہ کے لغات مراد ہیں۔ یعنی قریش۔ کنانہ۔ اسد۔ ہذیل۔ تیم۔ جبنہ۔ قیس۔

اس شرح پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر سبعہ احرف سے مراد عرب کے لغات سبعہ یا خاص مضر کے لغات سبعہ ہوں تو پھر قرآنِ کریم کے لغت قریش پر نازل ہونے کا کیا مطلب ہوگا۔ اس تقدیر پر بظاہر انزل القرآن علیٰ لغۃ العرب یا لغۃ مضر ہونا چاہئے حالانکہ حدیث میں انزل القرآن علیٰ لغۃ قریش وارد ہے۔

قاضی ابن الطیب اور ابن عبد البر نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ انزل القرآن علیٰ لغۃ قریش کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تمام قرآن صرف لغتِ قریش پر اترا تھا۔ اگر حقیقت یہ ہوتی تو پھر قرآنِ کریم میں انا انزلناہ قرآناً عربیاً کے بجائے انا انزلناہ بلغۃ قریش یا بلغۃ مضر ہونا چاہئے تھا۔ لہٰذا آیہ کریمہ سے صاف ظاہر ہے کہ نزولِ قرآنی سب لغات پر ہوا ہے اور لغت قریش کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس لغت کے اثر کا قرآن میں لحاظ رکھا گیا ہے گو اور لغات بھی خال خال استعمال ہوئے ہیں۔ ابنِ عطیہ فرماتے ہیں کہ قرآنِ کریم ہر موقعہ و محل کے مناسب جہاں جو لغت زیادہ

فصیح ہوتا ہے وہ اس کو استعمال فرماتا ہے لہٰذا کبھی ایک معنی کو بعبارت قریش اور کہیں بلغت ھذیل ادا کرتا ہے۔

حضرت ابنِ عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں فاطر السموات والارض کا مطلب ہی نہ سمجھا یہاں تک کہ میرے پاس دو اعرابی ایک کنوے کے متعلق جھگڑتے ہوئے آئے اور اس میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ انا فطرتھا یعنی یہ کنواں میں نے کھودا ہے اس وقت میں سمجھا کہ فاطر السموات والارض کے معنی اس لغت کے مطابق مراد لئے گئے ہیں ورنہ اور لغات میں فطر بمعنی ابتدا ہے۔ اسی طرح رَبَّنَا افۡتَحۡ بَیۡنَنَا وَبَیۡنَ قَوۡمِنَا بِالۡحَقِّ کا مطلب بھی میرے سمجھ میں نہ آیا جب تک کہ میں نے قبیلہ ذی یزن کی ایک لڑکی کو اپنے شوہر سے یہ کہتے نہ سُنا تعال اُفاتحك۔

حافظ ابن حجرؒ[1] ابن قتیبہ دینوری سے سبعہ لغات عرب پر نزول کی یہ تشریح نقل کرتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر ہر کلمہ سات لغات پر نازل ہوا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کسی کلمہ میں دو لغت کی توسیع اور کسی میں تین کی اور زیادہ سے زیادہ سات تک توسیع وارد ہے۔ اگر ہر کلمہ سات احرف پر نازل ہوتا تو انزل القرآن علی سبعۃ احرف کے بجائے انزل سبعۃ احرف ہوتا لہٰذا مراد حدیث یہ ہے کہ مجموعِ قرآن میں سبعۃ احرف آ گئے ہیں نہ یہ کہ ہر کلمہ سبعۃ احرف پر نازل ہوا ہے۔ ابن عبد البرؒ نے اس قول پر ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ اگر سبعہ احرف سے مراد سبعہ لغات ہوں تو پھر لازم آتا ہے کہ صحابہ کرام میں دائرہ اختلاف صرف وہیں تک محدود رہے جہاں تک کہ لغات کا اختلاف ہو اور جہاں ایک لغت ہو وہاں اختلاف پیدا ہی نہ ہونا چاہئے حالانکہ حضرت عمرؓ و حضرت ہشامؓ کا اختلاف آپ ابھی ملاحظہ فرما چکے ہیں، باوجودیکہ لغت دونوں کی ایک ہی تھی۔ اسی لئے ابن عبد البرؒ نے اس اعتراض سے متاثر ہو کر پہلا قول اختیار کر لیا ہے جس کی تفصیل آپ ابھی ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے ان ہر دو اقوال میں جمع و توفیق کی ایک صورت نکالی ہے وہ فرماتے ہیں کہ احرف کی شرح وہی رکھی جائے جو اول شرح میں گزری یعنی معانی متفقہ کا الفاظ مختلفہ سے ادا کرنا مگر ان الفاظ مختلفہ کو سات لغات میں منحصر کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ لغات عرب کچھ سات لغات میں تو محصور ہیں نہیں مگر قرآنی نزول صرف

---

[1] فتح الباری ج ۹ ص ۲۳۔

ان میں سے سات لغات پر ہوا ہے اور توسیع مذکور ان ہی لغات سبعہ میں جائز ہے جو پہلی شرح میں مذکور ہو چکیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس تقریر کے بعد دونوں شروح میں صرف لفظی فرق رہ جاتا ہے مگر جب ذرا غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس تقریر کے بعد بھی نتیجہ کے اعتبار سے دونوں میں کافی فرق ہے۔

ابوعمرو دانی تنبیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص سبعہ احرف کی تفسیر سبعہ لغات کرتا ہے اس کے نزدیک احرف سبعہ ایک ختم قرآن شریف میں نہیں پائے جا سکتے۔ مثلاً جس شخص کا لغت عتیٰ ہے وہ اسے سارے قرآن شریف میں حتیٰ نہیں پڑھ سکتا اور جس کا مختار حتیٰ ہے وہ اسے کہیں عتیٰ نہیں پڑھ سکتا۔ الغرض جس قبیلہ کا جو لغت ہے وہ سارے قرآن میں اسی کا پابند رہیگا۔ مگر جو احرف کی تفسیر وہ کرتا ہے جو شرح اول میں گذری وہ اقبل کی بجائے ھلم اور تعال بیک وقت بھی پڑھ سکیگا۔ اور اس لئے اس کے نزدیک لغات سبعہ ایک ختم میں پائی جا سکتی ہے لہٰذا اختلاف پھر بھی باقی ہے۔

(۴) ابن قتیبہ فرماتے ہیں کہ ہم نے نفس کلمہ کے اختلافات پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی سات صورتیں ہو سکتی ہیں

۱۔ حرکت میں تبدیلی ہو صورت اور معنی میں کوئی تبدیلی نہ ہو جیسے ھُنَّ اطھرُلکم اور أطھرَلکم پہلے راء پر پیش ہے اور دوسری پر زبر۔

۲۔ حرکت کی تبدیلی ہو اور صورت میں کوئی تبدیلی نہ ہو مگر معنی میں اختلاف ہو جیسا کہ رَبَّنا بَاعِد بین اسفارنا اور بٰاعَد بصیغۃ الماضی۔

۳۔ صورت میں تبدیلی نہ ہو مگر حروف کی تبدیلی کی وجہ سے معنی متغیر ہو جائیں جیسا کہ ننشزھا اور ننشرھا اس میں زاء اور راء کا فرق ہے اور اس حرف کی تبدیلی کی وجہ سے معنی بھی بدل گئے ہیں۔

۴۔ لفظی تبدیلی ہو جائے مگر معنی کے لحاظ سے کوئی تغیر نہ ہو جیسا کالعھن المنفوش اور کالصوف المنفوش عہن اور صوف میں لفظی فرق ہے مگر معنی دونوں کے ایک ہیں۔

۵۔ صورت اور معنی دونوں متغیر ہو جائیں جیسا کہ طَلْحٍ منضودٍ اور طَلْعٍ منضود۔ لفظ طلع اور طلح میں لفظی اور معنوی دونوں لحاظ سے فرق ہے۔

۶۔ الفاظ اور حروف کا فرق نہ ہو صرف تقدیم و تاخیر کلمات سے فرق پیدا ہو جائے جیسا کہ وجاءت سکرۃ الموت بالحق اور سکرۃ الحق بالموت۔

۷۔ کسی کلمہ کے زیادۃ ونقصان کی وجہ سے فرق ہو جائے جیسا کہ تسع وتسعون نعجۃ اور نعجۃ انثیٰ۔

علامہ قسطلانی بھی یہی فرماتے ہیں کہ سبعہ احرف سے مراد یہی اختلافات سبعہ ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔

ابن الجزری کا مختار بھی اسی کے قریب ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے ان اختلافات سبعہ کے علاوہ کلمہ کے طرق ادا کا اختلاف مراد لیا ہے وہ صحیح نہیں ہے مثلاً ادغام واظہار تفخیم وترقیق۔ امالہ واشباع۔ مد وقصر۔ تشدید وتخفیف تلیین وتحقیق۔ کیونکہ ان اختلافات کو احرف کا اختلاف نہیں کہا جا سکتا ہاں صرف صفات ادا کا تنوع کہا جا سکتا ہے

قاسم بن ثابت کو اس شرح پر یہ اعتراض ہے کہ صورت کے اختلاف کا ثمرہ اس جگہ نکل سکتا ہے جہاں قراءۃ مصحف سے ہوتی ہو مگر جہاں لوگ رسم کتابت سے قطعاً نابلد اور امی محض ہوں وہاں کلمہ کے صورت کے اختلاف و اتفاق سے کیا تعلق ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے ماحول میں جو اختلاف بھی ہو سکتا ہے اس کا دائرہ صرف ادائیگی مخارج تک محدود ہوگا۔ کتابت کے اختلاف واتفاق سے نہ وہ آشنا تھے نہ اس جہت سے ان میں کوئی اختلاف ہو سکتا تھا لہذا صورت کے اختلاف سے جتنی اقسام پیدا ہوتی ہیں وہ یہاں قابل بحث نہیں۔

حافظ ابن حجر[۱] اس اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس بیان سے ابن قتیبہ کے قول کی کوئی تردید نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ اعتراض تو اس وقت معقول ہو سکتا ہے جبکہ اس اختلاف کی بنیاد کتابت پر رکھی جائے کیوں جائز نہیں ہے کہ جو اختلافات کہ ان میں باہمی زبانی طور پر رائج تھے ان کو بالاستقرار ان سات اختلافات میں منحصر کہا جائے۔ لہذا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں اختلاف کی بنیاد یہ سات وجوہ نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو اختلافات ان میں موجود تھے جب ان کو منضبط کیا گیا تو ان سات صورتوں میں منحصر نظر آئے۔ اس انحصار کی وجہ عقلی کچھ نہیں بلکہ محض استقرار ہے

حضرت شاہ ولی اللہ کا مختار بھی مختار ابن قتیبہ کے قریب ہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انھوں نے اس اختلاف کو ذرا اور عام کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ اختلاف خواہ نفسی کلمہ کا ہو یا اس کے طرز ادا کا یہ سب احرف سبعہ کے

ماتحت داخل ہیں۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اتنی تعمیم کے بعد پھر عدد سبعہ کا کیا مطلب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ جب نفسِ کلمہ اور طرق ادا کے اختلاف کی یوں بھی سات سات صورتیں ہیں تو اگر ہر دو طریق کا اختلاف مراد لیا جائے تو احرف کا اختلاف بجائے سات کے چودہ طریق پر ہونا چاہئے مگر ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عدد سبعہ یہاں تحدید کے لئے ہے ہی نہیں بلکہ شاہ صاحبؒ کے نزدیک محض تکثیر کے لئے ہے لہٰذا ان پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہو سکتا۔

حضرت شاہ صاحبؒ مسوی میں فرماتے ہیں

قلت الاظہر ان المراد من الاحرف صفۃ اداء الحروف کالادغام والاظہار والامالۃ او مثل قول الحاکم ہلم وتعال واقبل فانہا بمعنی واحد

میں کہتا ہوں زیادہ ظاہر یہ ہے کہ احرف سے مراد حروف کو ادا کرنے کی صفت ہے۔ مثلاً ادغام۔ اظہار۔ امالہ یا جیسے کسی کا کہنا تعال اور اقبل یہ ایک ہی معنی میں ہیں۔

مصفّی میں اس کی تفصیل حسب ذیل مذکور ہے۔

وانچہ پیش این فقیر مقرر شدہ آنست کہ یک کلام را با رعایت ترتیب نظم عرب بچند وجہ می تواند ادا کرد۔ و ہر یکے حرفیست و این تعدد گاہے بجہت اختلاف مخارج حروف می باشد۔ حتی۔ عتی و گاہے بجہت مد ہ و تفخیم و ترقیق و مانند آں و گاہے باستعمال الفاظ مترادفہ مانند فاجر و آثم۔ پس اختلاف قرار سبعہ در تلفظ بانچہ مکتوب است در مصاحف عثمانیہ نیز اختلاف احرف است و اختلاف صحابہ و تابعین در ادار کلمہ بوجہے کہ محتمل مصاحف

میرے نزدیک احرف سبعہ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک ہی کلام نظم عربی کے ترتیب کی رعایت سے کئی طریق پر پڑھا جا سکتا ہے اور ان میں سے ہر طریق کا نام حرف ہے کبھی تو یہ اختلاف حروف تہجی کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے جیسا کہ لفظ حتی اور عتی میں اور کبھی طریق ادا سے جیسا کہ ایک ہی لفظ کو صفت ترقیق یا صفت تفخیم سے ادا کیا جائے اور کبھی یہ اختلاف الفاظ مترادفہ کے اختلاف سے پیدا ہوگا جیسا کہ لفظ فاجر اور آثم۔ کہ دونوں ہم معنی ہیں صرف لفظ کا فرق ہے۔ لہٰذا قرار سبعہ کا وہ اختلاف جو کہ مصاحف عثمانیہ کے رسم کتابت کے موافق ہے یا صحابہ و تابعین کا

عثمانیہ نباشد، نیز اختلاف احرف است مانند فامضوا. فاسعوا. ودریں صورت ہمہ اختلافات را وجہے پیدا شد۔ بخلاف آنکہ ترتیب نظم کلام تغیرِ فاحش یابد کہ او را قرآن نتواں گفت و کلامے باشد علیحدہ ❊

وہ اختلاف جو رسم مصحف عثمانی کے مخالف ہے۔ یہ سب اختلافات احرف کا مصداق ہوں گے جیسا کہ لفظ فاسعوا (مصحفِ عثمانی میں یہی لفظ مکتوب ہے) مگر بعض صحابہ بجائے اس کے فامضوا بھی پڑھ لیا کرتے تھے حالانکہ یہ رسم مصحف کے مطابق نہیں تھا مگر اسے بھی احرف کا ایک مصداق سمجھا جاتا ہے۔ ہاں جب نظم کلام میں اس قدر فحش تغیر ہو جائے کہ اس کو قرآن ہی کہنا غلط ہو اور گویا وہ ایک دوسرا کلام بن جائے تو پھر ایسے اختلاف کو احرف کا اختلاف ہرگز نہیں کہا جا سکتا۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اس کلام سے چند نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

۱۔ اختلاف احرف سے مراد وہ سب اختلافات ہیں جو قرآن کریم میں حروف یا تغیر کلمات یا صفاتِ ادا کے لحاظ سے منقول ہوئے۔

۲۔ یہ اختلاف دو قسم کے ہیں ایک وہ جو رسمِ مصحف کے موافق ہیں دوسرے وہ اختلافات جن کو رسمِ مصحف گو متحمل نہیں مگر صحابہؓ سے منقول ہیں۔

۳۔ احرف سبعہ کی توسیع کی بنیاد اس پر ہے کہ اس توسیع سے کلام میں اتنا تغیر پیدا نہ ہو کہ اس کو مستقل علیحدہ کلام کہا جا سکے۔ اسی لئے ان سب اختلاف کے ساتھ قرآن سب کا ایک ہی کہلاتا رہا۔ ہاں جب اختلافات کی نوعیت یہ ہو جائے کہ نظم قرآنی بدلکر دوسرا کلام بن جائے تو اس اختلاف کو احرف کا اختلافات نہیں کہا جا سکیگا۔ کیونکہ احرف سبعہ کی توسیع اسی قرآن میں نازل ہوئی تھی یہ نہیں تھا کہ کئی قرآن آسمان سے نازل ہوئے تھے لہذا جب تک ایک کلام بدل کر دوسرا کلام نہ بن جائے جو اختلافات منقول ہیں سب احرف کا مصداق ہوں گے۔

تنقیحات | نتیجہ ۱ کی بنیاد اس پر ہے کہ حدیث شریف میں لفظ سبعہ تحدید کے لئے نہیں ہے اس کے متعلق جو اپنی حقیر

رائے تھی وہ پہلے ظاہر کی جا چکی ہے۔ نتیجہ ۲ کی پوری تنقیح آئندہ اوراق میں ہوگی۔

نتیجہ ۳ کے متعلق ہمیں صرف اتنا کہنا ہے کہ تنقیح طلب امر یہ ہے کہ کیا کلام کی تبدیلی کا مدار اس پر ہونا چاہیے کہ اس میں تغیر فاحش ہوجائے یا معمولی ترمیم کو بھی کلام کا تغیر کہا جاسکتا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کا نظریہ غالباً یہ ہے کہ جب صحابہ کرام سے مترادفات کی تبدیلی منقول ہے تو لامحالہ یہ ماننا پڑیگا کہ اتنی تبدیلی اصل کلام کی تبدیلی نہیں کہی جاسکتی۔ کیونکہ ان تغیرات کے باوجود پھر اس کی کوئی نقل نہیں ہے کہ ان کا قرآن علیحدہ علیحدہ تھا بلکہ قرآن سب کا ایک ہی تھا اور اسی قرآن میں یہ اختلافات بھی موجود تھے لہذا بالیقین اتنی ترمیم کو نفس کلام کی تبدیلی سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

مگر امام قرطبی کے بیان سے اتنی تفصیل اور معلوم ہوتی ہے کہ مرادف کا اختلاف اگر صاحب شریعت سے مسموع نہ ہو تو وہ اختلاف بھی گو مرادف کی حد تک رہے مگر اسے کلام کی تبدیلی کہا جائے گا۔ میں بالتفصیل پہلے لکھ چکا ہوں کہ مرادف کی ترمیم جب تک منزل من اللہ کہنے کے قابل نہ ہوجائے احقر کے نزدیک نفسِ کلام کی تبدیلی کے مرادف ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ ترمیم بھی سمع پر مقصور رکھی جائے

(۵) پانچواں قول یہ ہے کہ سبعہ احرف سے مراد سبعہ معانی ہیں یعنی امر و نہی۔ وعد و عید۔ قصص و مجادلہ۔ امثال۔ یہ شرح نہایت ضعیف ہے۔ ابن عطیہ فرماتے ہیں کہ اس بیان سے لازم آتا ہے کہ کسی زمانہ میں معانی کتاب اللہ کی ترمیم کی اجازت بھی ہو حالانکہ اسلام کی تاریخ سے کبھی ثابت نہیں ہوتا کہ قرآنِ کریم میں کسی وقت بھی معانی کی ترمیم کی اجازت ہوئی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہی مطلب امام طحاوی کا ہے کہ جب آیت رحمت کی جگہ آیت عذاب بن جائے تو اس ترمیم کو برداشت نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ترمیم کتاب کی ترمیم کہی جائے گی یا بقول حضرت شاہ ولی اللہؒ ایک کلام دوسرا کلام بن جائے گا۔

شیخ جلال الدین سیوطی اتقان[1] میں ماوردی سے نقل فرماتے ہیں کہ یہ قول قطعاً باطل ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف قرار کو مختلف قرائتیں تعلیم فرمائی ہیں اور یہ بات اجماعاً معلوم ہے کہ آیت تحلیل کی

[1] ج ۱ ص ۴۹

جگہ آیت تحریم پڑھنا قطعاً حرام ہے اس کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے۔ تفسیر خازن[1] میں ہے کہ

واما من قال ان المراد بالأحرف السبعة	جس شخص نے یہ کہا کہ احرف سبعہ سے مراد معانی
معان مختلفة كالاحكام والامثال و	مختلفہ ہیں جیسا احکام۔ امثال اور قصص یہ
القصص فخطأ محض۔	محض غلط ہے۔

ابن جریر طبری نے اس قول کی تردید میں مستقل ایک مقالہ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سبعہ احرف سے معانی مذکورہ مراد لینا اولاً تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ روایاتِ صحیحہ سے یہ بات ثابت ہے کہ جب کبھی صحابہؓ میں اختلاف احرف کی وجہ سے کوئی تشویش پیش آئی اور معاملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچا تو آپ نے دونوں جانبوں کی تصویب فرما کر یہی حدیث ارشاد فرمائی ہے کہ انزل القرآن علی سبعة أحرف لہٰذا ان میں سے جو حرف چاہو پڑھ لو درست ہے اگر اختلاف احرف سے مراد احکام کا اختلاف لیا جائے تو یہ ناممکن تھا کہ آپ دونوں جانبوں کی تصویب فرما دیتے اور ہر صحابی کو اپنی اپنی قرارۃ کی اجازت دیدیتے۔ اس کا تو یہ مطلب ہو جاتا کہ ایک ہی واقعہ میں گویا حلت وحرمت کے دونوں حکم جمع ہو سکتے ہیں یا بلفظ دیگر ایک ہی شئے وقتِ واحد میں مامور بہ اور منہی عنہ دونوں ہو سکتی ہے ایسا صریح اختلاف وتناقض قرآنِ کریم میں کب متحمل ہو سکتا ہے ولو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا۔

دوم یہ کہ کبھی ثابت نہیں ہوتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی واقعہ میں ایسے دو مختلف حکم صادر فرمائے ہوں

سوم یہ کہ ایک ادنیٰ عقل کا شخص بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ اگر احرف کے اختلاف سے مراد معانی کا اختلاف ہوتا تو پھر صحابہ کرام میں باہمی اختلاف کی کوئی معقول وجہ پیدا نہیں ہو سکتی۔ بھلا اس میں کسی کو کیا اختلاف کی گنجائش تھی کہ خدائے تعالیٰ اپنے کلام پاک میں جو احکام چاہے نازل فرمائے لیکن تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ اختلاف شدہ شدہ زمانہ میں اتنا ترقی کر گیا تھا کہ ایک فریق دوسرے فریق کی تغلیط وتضلیل پر اتر آیا تھا گویا ہر فریق اس خیال میں تھا کہ دوسری جماعت اس دوسرے حرف کی وجہ سے قرآن کریم کو بدل رہی ہے۔ راقم الحروف کہتا ہے کہ اس شرح کی

[1] ص ۹

تردید کے لئے احادیث کے صرف وہ سیاق کافی ہیں جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نزول تخفیف کا اصل داعیہ کچھ احکام کا عُسر نہ تھا بلکہ امی قوم کی زبان چونکہ لغت قرآن پر ٹوٹتی نہ تھی اس لئے انھیں اصل حرف کی قرأت دشوار تھی۔ لہٰذا مختلف احرف کی توسیع کردی گئی تاکہ جس کی زبان پر جو حرف آسان ہو اس طرح وہ تلاوت کرے۔ امام زہری صاف تصریح کرتے ہیں کہ ان احرف میں ہرگز احکام کا کوئی اختلاف نہ تھا صرف الفاظ کا تفاوت تھا اور حکم ایک ہی باقی تھا۔ لہٰذا یہ کیسے معقول ہو سکتا ہے کہ اختلاف احرف سے مراد معانی کا اختلاف لیا جائے احقر کی رائے ناقص اس مسئلہ میں یہ تھی کہ جہاں تک ممکن ہو اولاً صحابہ کرام کے عہد میں اختلافات کا تتبع کیا جائے اور جو نوعیت ان اختلافات کے بعد قرار پائے اسی کو احرف کا مصداق کہدیا جائے۔ حضرت عمرو ہشام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اُس اختلاف سے جو آپ پہلے ملاحظہ فرما چکے ہیں اس حقیقت کا بہت کچھ انکشاف ہو جاتا ہے مگر افسوس یہ ہے کہ اس کے متعلق حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں حسب ذیل بیان دے رہے ہیں۔

(فصل) لم أقف فی شئ من طرق حدیث عمرؓ علی تعیین الأحرف التی اختلف فیہا عمرؓ وھشامؓ من سورۃ الفرقان۔	حدیث عمرؓ کا کوئی طریق ایسا مجھے معلوم نہیں ہو سکا جس سے یہ متعین ہو جاتا کہ حضرت عمرؓ اور ہشامؓ کا سورۃ الفرقان میں کن احرف میں اختلاف تھا

اس کے بعد حافظ ابن حجرؒ نے ایک طویل فصل لکھی ہے جس میں اس سورۃ میں صحابہ کرام کے اختلافات کی مجموعی تعداد تقریباً ایک سو تیس تک بتلائی ہے۔ اسی طرح دوسرے مقامات پر بھی جہاں صحابہ کے اختلافات ہماری نظر سے گذرے وہ تقریباً سب ہی لفظی اختلافات ہیں اس لئے اتنا تو قریب قریب بیقین سے کہا جا سکتا ہے کہ ان احرف سے مراد معانی تو نہیں ہو سکتے بلکہ اسی نوعیت کے اختلافات ہوں گے جن کو حافظ نے اس جگہ شمار کیا ہے۔ ہاں گفتگو صرف یہ رہے گی کہ ان مجموع اختلافات میں وہ اصل کلی کیا ہے جس کے تحت میں یہ سب اختلافات مندرج ہو جائیں۔ بلاشبہ یہ مرحلہ اسقدر دشوار ہے جس کا طے کرنا کارے دارد۔ اس لئے بعض حضرات نے جب یہ دیکھا کہ احادیث میں عدد سبعہ مذکور ہے تو انھوں نے سات کا عدد قائم رکھنا لازم

سمجھا مگر اس میں ان کو دشواری پیش آئی۔ لہٰذا اپنے خیال کے مطابق ان سات احرف سے مراد ایسے سات اختلافات لئے جو اُن کے زعم میں ان سب اختلافات منقولہ کو سات کے عدد میں جمع کر سکیں اور بعض نے جب یہ دیکھا کہ اس عدد کا قائم رکھنا تکلف بارد ہے تو یہ کہدیا کہ عدد سبعہ محض تکثیر کے لئے ہے لہٰذا یہ جماعت ان اختلافات منقولہ اور حدیث میں لفظ سبعہ کے درمیان توفیق دینے سے مستغنی ہو گئی۔ اس لئے مجبوراً اس کشاکش میں شروح کا دامن وسیع ہوتا چلا گیا۔

حافظ ابن تیمیہؒ (فتاوی جلد اول) فرماتے ہیں کہ علماء کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن احرف پر قرآن نازل ہوا تھا معنی کے لحاظ سے ان میں کوئی تضاد و تناقض نہ تھا ہاں اگر اختلاف تھا تو حسب ذیل صورتوں میں تھا جن کو اختلاف تنوع کہا جا سکتا ہے مگر اختلاف تضاد نہیں کہا جا سکتا۔

(۱) الفاظ مختلف اور معنی متقارب جیسا کہ اقبل اور تعال۔

(۲) معنی بھی مختلف ہوں مگر یہ اختلاف صرف تغایر کی حد تک ہو جیسا کہ غفوراً رحیما کے بجائے عزیزا حکیما پڑھنا ایک مرفوع حدیث ہے۔ انزل القرآن علی سبعۃ أحرف ان قلت غفوراً رحیما۔ او عزیزاً حکیماً فاللہ کذلک مالم تختم آیۃ رحمۃ بآیۃ عذاب او آیۃ عذاب بآیۃ رحمۃ۔ یعنی غفوراً رحیما کی جگہ عزیزاً حکیما اور اسی طرح عزیزاً حکیماً کی بجائے غفوراً رحیما سب پڑھنا جائز ہے کیونکہ یہ سب خدا تعالیٰ کی صفات ہیں۔ ہاں جس وقت کہ اتنا اختلاف ہو جائے کہ آیت رحمۃ کی جگہ آیت عذاب اور آیتِ عذاب کی جگہ آیت رحمت بن جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ غفوراً رحیما اور عزیزاً حکیماً میں اختلاف تو ضرور ہے مگر یہ اختلاف تضاد نہیں ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ میں یہ سب صفات موجود ہیں اس اختلاف کو معنی کے تنوع اور تغایر سے تو تعبیر کیا جا سکتا ہے مگر اختلاف تضاد نہیں کہا جا سکتا۔

(۳) تیسرا اختلاف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معنی من وجہٍ متفق اور من وجہٍ متباین ہوں جیسا کہ لمستم اور لامستم ایسے اختلاف کے متعلق علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ دو حروف بمنزلہ دو آیتوں کے متصور ہوں گے اور جیسا کہ دو

آیتوں پر ایمان لانا ضروری ہے اسی طرح ان حروف پر ایمان لانا بھی ضروری ہوگا۔ اب رہا وہ اختلاف جس کا تعلق صفت نطق سے ہو جیسا کہ اظہار وادغام وغیرہ تو اسے لفظ کا اختلاف نہیں کہا جا سکتا بلکہ یہ صرف صفت ادار کا تنوع ہوگا۔

یہ وہ شروح خمسہ تھیں جن کو امام قرطبی نے اس حدیث کی شرح میں اپنے مقدمہ تفسیر کے لئے منتخب کیا تھا ہم نے ضمناً اس کے متعلق وہ مخالف و موافق پہلو بھی جو ہماری نظر میں تھے نہایت صفائی کے ساتھ آپ کے سامنے رکھدیئے ہیں اور اس کے بعد جو اپنی رائے ناقص میں آیا وہ بھی ظاہر کر دیا ہے۔ اس کے بعد یہ تنبیہ کرنا ضروری ہے کہ بعض علمار نے سبعہ احرف اور سبعہ قرارت کو ایک ہی چیز سمجھا ہے یہ محض غلط خیال ہے اس کا منشأ صرف اتنا ہے کہ عدد سبعہ چونکہ دونوں جگہ مشترک تھا لہذا دماغ نے یہ بات پیدا کر لی کہ ہو نہ ہو وہ سبعہ احرف بھی سبعہ قرائت ہیں۔ امام قرطبی نے اس خیال کے ابطال میں مستقل ایک فصل لکھی ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

ابن النحاس وغیرہ فرماتے ہیں کہ اکثر علمار جیسا کہ داؤدی اور ابن ابی صفرۃ وغیرہما کا مختار یہی ہے کہ احرف سبعہ اور قرارت سبعہ ایک چیز نہیں ہیں بلکہ قرارت سبعہ ایک ہی حرف کی طرف راجع ہیں یہ حرف وہی حرف ہے جس پر کہ حضرت عثمانؓ نے مصحف کی بنیاد رکھی تھی۔

رہ گئیں قرارت سبعہ تو درحقیقت یہ اُن ائمہ کے مختارات ہیں جن کی طرف یہ قرارت منسوب ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ حرف قرآنی ہیں جو قرارت کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے علی سبیل التواتر مروی تھیں۔ جب مختلف بلاد کے مختلف افراد میں مشہور ہوگئیں تو جس کو جو قرارت زیادہ پسند آئی اس نے اسی قرارت کو اپنا دستور العمل بنالیا۔ مثلاً امام نافع کو جو قرارت پسند آئی وہ ان کی طرف منسوب ہوئی ان قرار میں سے کبھی کسی نے دوسرے کی قرارت سے منع نہیں فرمایا اور نہ وہ قرارت جو حضرت نبوت سے ثابت ہیں کبھی ممنوع کہی جا سکتی ہیں۔ صرف اختلاف اپنے اپنے ذوق کے مطابق اپنے اپنے مختارات میں تھا اسی رائے کو قاضی ابو بکر ابن الطیب اور طبری نے پسند فرمایا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اختلاف احرف کی جو روئداد ہمارے سامنے ہے اُس سے ظاہر ہے کہ احرف سبعہ میں صحابہ کرام کے اختلاف کی جو نوعیت منقول ہے وہ قرأت سبعہ میں اختلاف کی نوعیت کے بالکل مخالف ہے۔ یہاں قرارت سبعہ کے جواز میں کسی کو کلام نہیں حتی کہ ابن عطیہ اس پر سب کا اتفاق نقل فرماتے ہیں اور ادہر اختلاف احرف میں اتنی شدت کہ ایک جماعت دوسری جماعت کی تغلیط بلکہ تضلیل میں مشغول نظر آرہی ہے پھر قرارت سبعہ کو احرف سبعہ کا مصداق کیسے کہا جاسکتا ہے نیز یہ کہ قرأت سبعہ میں اختلاف قرار کے مابین ہے اور احرف سبعہ کا اختلاف ان سے کہیں پہلے زمانہ نبوت میں تھا اسی طرح بہت سے وہ اختلافات جو صحابہؓ میں پائے جاتے ہیں قرار میں ان کا کہیں پتہ نہیں ملتا پھر ان دونوں کو ایک قرار دینا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

امام بخاریؒ نے ایک طویل حدیث تحریر فرمائی ہے جس میں حضرت حذیفہؓ کے فتح آرمینیہ سے واپسی پر حضرت عثمان غنیؓ سے ایک طویل گفتگو نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ تھا کہ جب مختلف اطراف سے لشکر اسلام جمع ہوئے تو میں نے دیکھا کہ ان میں جدا جدا احرف کی قرارت کی وجہ سے ایک عظیم اختلاف برپا ہوگیا ہے حتی کہ اب خطرہ یہ لاحق ہونے لگا کہ جس طرح یہود و نصارٰی نے اپنی آسمانی کتابوں میں اختلاف پھیلا دیا کہیں یہ امت بھی اپنی کتاب میں اختلاف نہ کر بیٹھے۔ لہذا کوئی تدبیر ایسی فرمایئے کہ ان میں یہ اختلاف رفع ہوجائے۔ حضرت عثمانؓ نے سب سے عمدہ یہی تدبیر سوچی کہ ایک ایسا مصحف مرتب کر دیا جائے جس میں صرف ایک ہی حرف لکھا جائے اور اسی کے مطابق اکناف و اطراف میں قرارت کی جائے۔

اس واقعہ کی تفصیل ازالۃ الخفا میں مذکور ہے اس وقت ہمیں اس واقعہ کی تنقیح اور اس کے نتائج سے بحث نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ اس بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مصحفِ عثمانی صرف ایک حرف پر مشتمل تھا اب اگر حرف اور قرارت کا مصداق ایک کہا جائے تو لازم آتا ہے کہ قرارت سبعہ بھی مصحفِ عثمانی میں نہ ہوں حالانکہ مصحفِ عثمانی کا قرارت سبعہ پر مشتمل ہونا مجمع علیہ مسئلہ ہے۔

اسی لئے امام قرطبی نے اس جگہ یہ لکھا ہے۔

وھذا أدل دلیل علی بطلان من قال	اور یہ اس پر سب سے بڑی دلیل ہے کہ جس شخص
ان المراد بالأحرف السبعۃ قراءۃ	نے احرف سبعہ اور قرارت سبعہ کو ایک سمجھا یہ
القراء السبعۃ [۱]	بالکل باطل ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں[۲] کہ اس میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن احرف سبعہ پر قرآن نازل ہوا تھا وہ یہ قرارت سبعہ مشہورہ نہیں ہیں اور سب سے پہلے جس نے ان قرارت کی تدوین کی ہے وہ امام ابوبکر بن مجاہد (متوفی ۳۲۴) ہیں۔ انھوں نے یہ خیال فرماکر کہ احرف قرآن چونکہ سات ہیں لہذا یہ مناسب سمجھا کہ قرارت بھی سات ایک جگہ جمع کردی جائیں تاکہ عدد قرأت بعدد أحرف ہو جائے۔ لہذا حرمین شریفین عراق وشام میں سے سات اماموں کا انتخاب فرماکر ان کی قرارت کی تدوین کردی اس لئے سبعہ قرارت کی شہرت ہوگئی ورنہ نہ خود امام ابن مجاہد کا اور نہ ان سے قبل کسی کا یہ خیال ہوا ہے کہ احرف سبعہ اور قرارت سبعہ ایک ہی چیز ہیں۔ اسی لئے بعض ائمۂ قرارت نے تو یہ بھی لکھدیا ہے کہ اگر ہم سے پیشتر ابن مجاہد نے سبعہ قرارت میں امام حمزہ کی قرارت شمار نہ کی ہوتی تو ان کی بجائے ہم یعقوب حضرمی کی قرارت کو شمار کرتے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں[۳] کہ مکی بن ابی طالب نے (متوفی ۴۳۷) نے لکھا ہے کہ دوسری صدی تک لوگ بصرہ میں ابوعمرو اور یعقوب کی قرارت اور کوفہ میں حمزہ وعاصم کی اور شام میں ابن عامر اور مکہ میں ابن کثیر اور مدینہ میں نافع کی قرارت پڑھتے رہے یہاں تک کہ تیسری صدی کے شروع میں ابن مجاہد نے یعقوب کی بجائے کسائی کا نام درج کردیا۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں[۴] کہ ائمہ قرارت ان ائمہ مشہورہ سے برتر یا ان کے ہم رتبہ اور بھی ہوئے ہیں مگر پھر بھی صرف سات قرأت پر اقتصار کا داعیہ یہ ہوا ہے کہ جب علماء نے جملہ قرارت کے تحفظ سے عوام کی ہمتیں قاصر دیکھیں تو صرف ان ائمہ کی قرارت پر اقتصار کرلیا جو بلحاظ تقویٰ وورع اور ممارست فن قرارت وکثرت مستفیدین

---

[۱] ج ۱ص ۵۰۴۔ [۲] فتاویٰ ج ۱ص ۳۱۲ [۳] [۴] فتح الباری ج ۹ص ۲۶۔

شہرت یافتہ اور زیادہ معروف تھے مگر اس کے باوجود نہ دوسرے اماموں کی قرارت ترک ہوئی نہ ان کا ناقل متروک ہوا ابن جبیر مکی نے اگر اپنی تصنیف میں صرف پانچ قرارت پر انحصار کیا تو اس لئے کہ ان کے نزدیک مصاحف عثمانیہ پانچ تھے لہذا بعدد مصاحف انھوں نے قرارت بھی جمع کیں۔ بعض علمار فرماتے ہیں کہ مصاحف عثمانیہ کی تعداد سات تھی لہذا ابن مجاہد نے اسی عدد کے مطابق سات قرارت جمع کر دیں حسب الاتفاق چونکہ یہی عدد احرف قرآنیہ کا بھی تھا اس لئے اب جس شخص کو اصل واقعہ کی خبر نہیں ہے وہ یہ سمجھنے لگا کہ یہ قرارت سبعہ وہی احرف سبعہ ہیں، مزید براں یہ کہ بعض جگہ قرارت ائمہ پر حرف کا اطلاق بھی ہوا ہے جیسا کہ حرف نافع اور حرف عاصم کہا جاتا ہے لہذا اس نے اس ظن فاسد کو اور تقویت دیدی اور وہ یہ سمجھ گیا کہ درحقیقت یہی قرارت احرف سبعہ کا مصداق ہیں حالانکہ یہ محض غلط تھا۔

حافظ ابن حجرؒ ابن عمار (متوفی ۴۳۰) سے نقل فرماتے ہیں کہ جس شخص نے سبعہ قرارت کی تدوین کی اس نے نہایت نامناسب کیا۔ کاش کہ وہ ایک عدد کم یا زیادہ کر دیتا تو جو اشتباہ احرف قرآنیہ اور قرأت کا اس وقت عوام کو پیش آ گیا نہ پیش آتا۔ امام ابو شامہ فرماتے ہیں کہ ابن مجاہد نے سبعہ قرارت کی تدوین سے یہ ارادہ ہی نہیں فرمایا تھا جو ان کی طرف منسوب ہوا بلکہ جس نے ان کی طرف یہ نسبت کی، یہ غلطی اسی کی ہے۔

الحاصل یہ بات بوضاحت ثابت ہوگئی کہ احرف سبعہ اور قرارت سبعہ ایک چیز نہیں اور نہ احرف سبعہ کی شرح قرارت سبعہ کرنا صحیح ہے۔ شرح حدیث سے فارغ ہو کر اب ہم یہ بحث کرنا چاہتے ہیں کہ یہ احرف سبعہ بحالت موجودہ مصحف عثمانی میں موجود ہیں یا بجز حرف موجود کے سب منسوخ ہیں اور اگر منسوخ ہوئے تو کب منسوخ ہوئے۔ ابن حزم کی رائے[۵۲] تو یہ ہے کہ سب حروف باقی ہیں اور سب ہی مصحف عثمانی میں موجود ہیں بھلا یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ جن احرف پر قرآن کریم نازل ہوا سے نسخ کر کے کوئی شخص دائرہ اسلام سے خود خارج ہو جائے۔

---

[۵۱] فتح الباری ج ۱ ص ۲۵۔ [۵۲] کتاب الفصل ج ۲ ص ۶۵۔

قاضی ابوبکر باقلانی وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ احرف سبعہ سب مصحفِ عثمانی میں موجود ہیں کیونکہ جب ان احرف پر قرآن کا نزول ثابت ہے تو یہ بات غیر ممکن ہے کہ امت بعض حروف کا تحفظ کرے اور بعض کو قصداً ترک کردے۔ اور نہ یہ معقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بعض حروف کی قرأت کی ممانعت کردی جائے اور بعض کی اجازت باقی رکھی جائے۔

امام طحاوی اور طبری اور جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ احرف سبعہ میں سے چھ منسوخ ہوگئے اور صرف ایک حرف مصحف عثمانی میں باقی ہے۔ اور یہ قرأت سبعہ اسی ایک حرف میں جاری ہیں۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ قرآنِ کریم ایک ایسی امی قوم میں نازل ہوا تھا جس کے اکثر افراد کتابت سے ناواقف تھے محض یادداشت سے قرآن کریم تلاوت کیا جاتا تھا ایسی صورت میں اس کے سوا اور چارہ ہی کیا تھا کہ ہر شخص کو اس کی مقدرت کے موافق قرأت کرنے کی اجازت دیدی جاتی۔ لیکن شدہ شدہ جب اسلام نے ان میں تعلیمی روح پھونکدی تمدن اور تہذیب ان میں پیدا ہونے لگا۔ کتابت کی صناعت سے وہ آشنا ہوگئے تو ان کی زبان بھی صحبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ترقی پاگئی اور وہ آخر کار اس قابل ہوگئے کہ قرآنِ کریم کو اصل لغت پر جس پر کہ وہ ابتداءً نازل ہوا تھا بآسانی پڑھنے لگے۔ لہذا ضروری طور پر جو رخصت ان کو ابتدا میں دی گئی تھی وہ بھی ختم کردی جائے۔ یہی رائے ابن عبدالبر کی ہے اور اسی کو قاضی ابن الطیب نے اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سمیعاً علیماً کی جگہ عزیزاً حکیماً پڑھنا گو ابتداءً جائز تھا مگر بعد میں منسوخ ہوگیا لہذا اب اسماء الہیہ رسم مصحف کے مطابق اپنی اپنی جگہ جیسا کہ مکتوب ہیں اسی کے موافق پڑھنا لازم ہیں (ملاحظہ کیجئے تفسیر قرطبی)

ابن جریر طبری نے بھی اس جگہ ایک طویل کلام کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احرف سبعہ جس زمانہ میں بھی پڑھے جاتے تھے وہ صرف حد توسع میں داخل تھے کبھی ان کی قرأت امت پر لازم نہیں قرار دی گئی اور اس کی بہت واضح دلیل یہ ہے کہ اگر احرف سبعہ کی قرأت لازم و فرض ہوتی تو یقیناً آئندہ بھی ان کو نقل کیا جاتا لیکن جب موجودہ حرف کے سوا اور حروف کا روایت کرنا ہی بند ہوگیا تو اس سے صاف یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے

کہ ان کی قرارت واجب ولازم نہ تھی لہذا دورِ عثمانی میں جب قرارت کا اختلاف رونما ہوا حتی کہ ایک دوسرے کی تکفیر تک نوبت پہنچنے لگی تو اس توسیع کو باجماع صحابہ ایک بڑے مفسدہ کے بند کرنے کے لئے ختم کر دیا گیا۔ اس کی مثال واجب مخیّر کی سی ہے جس میں سے شرعاً کسی ایک پر عمل کرنا کافی ہوجاتا ہے اور سب پر عمل کرنا لازم نہیں ہوتا اسی طرح اُحرف سبعہ ہیں جن میں ہر حرف کی قرأت کافی وشافی تھی لہذا ایک عظیم فتنہ کے فرو کرنے کے لئے اگر بقیہ حروف کی قرأت ترک کر دی گئی تو اس پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے۔

امام طحاوی اور امام طبری اگرچہ دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ احرف سبعہ میں سے چھ حرف منسوخ ہو چکے ہیں مگر بظاہر اتنا فرق معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی کے نزدیک یہ توسیع عہد نبوت ہی میں ختم ہو چکی تھی اور ابن جریر طبری کی تقریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ توسیع خلیفہ ثالث کے عہد تک باقی تھی اور اسی عہد میں بعض مصالح کے پیشِ نظر ختم کر دی گئی۔ اسی فرق پر علامہ قسطلانی نے شرح بخاری[1] میں تنبیہ فرمائی ہے۔

مختار امام طحاوی پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر یہ توسیع عہد نبوت میں ختم ہو گئی ہوتی تو پھر عہد ثالث تک اس توسیع پر عمل کیسے ہوتا رہا اور مختار امام ابن جریر پر یہ اشکال ہے کہ جو حروف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں معمول بہ تھے وہ بعد میں متروک کیونکر ہو سکتے ہیں۔ حقیر کے نزدیک اس بارے میں طبری کا مختار راجح ہے اور جو اشکال ان پر وارد ہوتا ہے اس کا جواب خود ان کی تقریر میں مذکور ہے دوبارہ اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ البتہ امام ابن جریر کی تقریر پر ایک اعتراض یہ ضرور وارد ہوتا ہے کہ اگر احرف سبعہ بمنزلہ واجب مخیر تھے تو پھر حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرارت "عتی حتی" کو کیوں منع فرمایا۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں[2] کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو لکھا کہ قرآن ھذیل کی لغت میں نازل نہیں ہوا بلکہ لغتِ قریش پر نازل ہوا ہے لہذا لوگوں کو لغت قریش ہی میں قرآن کی تعلیم دیجئے اور لغت ھذیل میں تعلیم نہ دیجئے اور چونکہ حتی کی بجائے عتی پڑھنا لغت قریش نہیں ہے لہذا اس کی تعلیم نہ دیجئے

---

[1] شرح بخاری ج ۷ ص ۵۴۔ [2] فتح الباری ج ۹ ص ۲۲۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کے چند محامل بیان فرمائے ہیں ہمارے نزدیک سب سے اقرب وہ ہے جسے حافظ نے اپنے آخر کلام میں ذکر فرمایا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے: "قرآن کریم میں سبعہ احرف کی توسیع صرف عرب کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ وہ عہد طفولیت میں اپنے اپنے قبیلہ کے حرف کے عادی ہو جاتے تھے پھر بڑے ہو کر دوسرے قبائل کے حروف کا ادا کرنا انھیں نہایت دشوار ہوتا تھا لہٰذا اس توسیع کا فائدہ بھی ان ہی کی ذات تک محدود تھا۔ لیکن دوسرے اشخاص جن کے لئے جملہ حروف یکساں تھے اس توسیع سے فائدہ اٹھانے کے مجاز نہ تھے اس بنا پر غیر عرب کے لئے ضروری تھا کہ وہ لغت قریش ہی کی پابندی کریں بلا وجہ اس لغت کا ترک کر دینا جس پر کہ قرآن دراصل نازل ہوا تھا صحیح نہیں تھا۔ یہی مطلب حضرت عمرؓ کے فرمان کا ہو سکتا ہے کہ اے عبداللہ بن مسعودؓ آپ عرب کے سوا دوسرے اشخاص کو لغت ھذیل کی تعلیم نہ دیجئے۔"

ہمارے نزدیک اس تقریر پر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عہد نبوی میں سبعہ احرف کی رخصت عرب کے ساتھ مخصوص تھی۔ بظاہر اس تخصیص کے لئے کوئی قرینہ نہیں ہے گو یہ کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ اسلام اس وقت تک عرب سے باہر نکلا ہی نہ تھا اس لئے یہ بات صاف نہ ہوئی کہ غیر عرب کا اس بارے میں کیا حکم ہے اور کیا وہ بھی اس رخصت سے مساویانہ طور پر عرب کی طرح استفادہ کر سکتے ہیں یا ان کے لئے لغت قریش ہی کی پابندی لازم ہے مگر احادیث کے الفاظ بہت صفائی سے دلالت کرتے ہیں کہ دعا تخفیف کے وقت آپ نے اپنی ساری امت کو پیش نظر رکھا تھا صرف عرب آپ کے پیش نظر نہ تھے۔ اس لئے ہماری رائے میں تو یہ آسان معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ حضرت عمرؓ کا مطلب صرف اس قدر تھا کہ جو شے بحد اباحت مشروع ہوئی ہو وہ بھی بدرجہ مجبوری اس کی زیادہ توسیع نہ کی جائے اور لغت قریش جو دراصل قرآن کا لغت ہے اسی پر قرآن کی تعلیم دی جائے۔ لغت ھذیل اگرچہ مباح بھی لیکن اصل لغت نہیں ہے اس لئے بلا وجہ اس کی تعلیم نہ دی جائے۔ سلسلہ تعلیم میں اسی لغت کی اشاعت مناسب ہے جو دراصل لغت قرآنی ہو۔

اس جواب کی بنیاد اسی تقریر پر ہے جو ابن جریرؒ نے اختیار فرمائی ہے یعنی یہ کہ ان حروف کی توسیع

بحد اختیار تھی نہ بدرجہ وجوب۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ممانعت اس خیال سے بھی ہو کہ خواہ مخواہ دوسرے لغات کی تعلیم میں اختلاف کی بنیاد کا اور استحکام ہوتا ہے اس لئے حتی الوسع یہی مناسب ہے کہ ایک ہی لغت پر قرآن شریف پڑھا جائے۔ سبحان اللہ وہ آنکھیں کیا دوربین تھیں جنھوں نے حضرت عثمانؓ کے زمانہ کے اختلاف کو کتنے پہلے دیکھ لیا تھا۔ آخر یہی اختلاف احرف خلیفہ ثالث کے دور میں باعث تشویش ہوا اور بالآخر وہی کرنا پڑا جو حضرت عمرؓ کی زبان سے نکل چکا تھا۔

ہمارے نزدیک احرف ستہ کے منسوخ اور غیر منسوخ ہونے کی بحث غالباً تفسیر حرف پر مبنی ہے امام طحاویؒ وطبریؒ نے چونکہ یہ اختیار فرمایا ہے کہ توسیع اَحرف کا مطلب الفاظ مترادفہ سے ترمیم کی اجازت تھی لہذا انھوں نے چھ حروف کو منسوخ فرمایا کیونکہ مصحفِ عثمانی میں سوائے اصل لغت کے بقیہ لغت کا کہیں نام ونشان نہیں ہے مثلاً یاموسی اقبل ولاتخف میں لفظ اقبل اصل لغت قرآنی ہے اب تعال اور ھلم وغیرہما مصحفِ عثمانی میں کہیں مکتوب نہیں لہذا بلا تردد کہا جا سکتا ہے کہ یہ سب حروف منسوخ ہوگئے۔ اس معنی کے لحاظ سے نہ قاضی باقلانی کو انکار ہو سکتا ہے نہ کسی اور شخص کو اور اگر حرف کی تفسیر ایسی کی جائے جس کا رسم مصحف بھی متحمل ہو تو بلاشبہ اس معنی کے اعتبار سے احرف سبعہ کے باقی رہنے میں نہ امام طحاوی کو نہ اور کسی کو کچھ کلام ہو سکتا ہے۔ لہذا اب یہ اختلاف صرف تفسیر اختلاف حرف کی طرف راجع ہو جائیگا اور اپنے اپنے مختار کے موافق ہر فریق کا دعویٰ صحیح ہو جائیگا۔

بحث کے خاتمہ پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس مسئلہ میں اپنے شیخ حضرت مولانا سید محمد انور شاہ قدس سرہ کی قیمتی رائے بھی پیش کر دیں۔ گو کبھی خصوصی طور پر اس مسئلہ میں ہمیں شیخ مرحوم سے استفادہ کا موقع نہیں مل سکا مگر جہاں تک عام درس کی تحقیقات سے استفادہ ہو سکا ہے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ شیخ کی رائے عالی وہی تھی جو کہ ابن الجزری اور علامہ قسطلانی کی ہے۔

(باقی آئندہ)

امامِ طحاویؒ

(۴)

(از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری، ایم، اے (عثمانیہ)

قاضی محمد بن عبدہ کا امام طحاوی سے سلوک

لیکن خدا خدا کرکے عمر کے یہ دن پورے ہوئے اور سات سال بعد جب خمارویہ ابن احمد بن طولون نے قاضی محمد بن عبدہ بن حرب کا تقرر کیا تو خدا نے امام طحاوی کے دن پھیرے۔ محمد بن عبدہ امام ابو حنیفہؒ ہی کے مکتب خیال کے اسلامی قانون کے سلسلہ میں پیرو تھے اور یوں بھی امام طحاوی جن کو گویا قاضی بکار نے خاص قضا کی سکرٹری شپ کے لئے تیار کیا تھا، ان سے بہتر آدمی محمد بن عبدہ کو کون مل سکتا تھا۔ ابن خلکان کا بیان ہے۔

فاستکتبہ ابو عبید اللہ محمد بن عبدۃ القاضی[۱]　　طحاوی کو ابو عبید اللہ محمد بن عبدہ قاضی نے اپنا سکرٹری مقرر کیا۔

یہی نہیں کہ عسر کے بعد طحاوی کو صرف ایک ملازمت ہی کی راہ سے "یسر" حاصل ہوا، بلکہ محمد بن عبدہ چونکہ ان لوگوں میں تھے جن کی سخاوت وجود کی داستان اب تک مورخین مزے لے لیکر بیان کرتے ہیں۔ ان کے فقہ اور حدیث کے حلقوں میں جو لوگ آکر شرکت کرتے تھے سب کو قاضی کھانا کھلاتے ہی تھے لیکن اس کے سوا ہر عید میں فسطاط (عاصمہ مصر) جیسے غدار شہر کی قاضی صاحب کی طرف سے اتنی بڑی دعوت ہوتی تھی کہ

فلا یتأخر عنا احد من وجوہ البلد من فقیہ ومتفقہ وشاھد وصاحب حدیث ووجوہ الکتاب والقواد والتجار[۲]　　ان کی دعوت سے کوئی پیچھے نہیں رہتا تھا یعنی شہر کے معززین میں جو فقیہ یا متفقہ (فقہ سیکھنے والے طلبہ) شاہد (گواہی جن کی معتبر ہوتی تھی یہ معزز لوگ شمار ہوتے تھے) حدیث والے اور ارباب انشاء میں جو ممتاز لوگ تھے یا فوجی افسر (تاجر) سب کی دعوت ہوتی تھی۔

---

[۱] ص ۱۹　[۲] ص ۵۱۶

جودوسخا کا یہ حال ثروت ودولت کی یہ کیفیت کہ علاوہ خدم وحشم کے کہا جاتا ہے کہ مابین خصی وفحل، ان کے پاس سوسو غلام تھے، صرف مصر میں

بنی دارا عظیمۃ کان یدعی انہ صرف ایک بڑی زبردست حویلی تیار کی تھی قاضی کا دعویٰ تھا کہ

علیہا مائۃ الف دینار۔ اس حویلی پر ایک لاکھ اشرفیاں خرچ آئی ہیں۔

حافظ ابن حجر وغیرہ کے حوالہ سے اسی مکان کے مصارف کا ایک اور حساب کتابوں میں درج ہے، اس کے لحاظ سے تو لوگوں کا تخمینہ ہے کہ

فیکون مصرفہا ضعف ما ذکر (ملحقات) [۱] اس کے لحاظ سے مصارف کا اندازہ دونا کرنا چاہئے۔

اور یوں تو محمد بن عبدہ نے پہلے امام طحاویؒ کو ان کی قابلیت کی بنیاد پر نوکر رکھا تھا۔ لیکن جوں جوں دونوں میں تعلقات وسیع ہوئے اور قاضی پر امام کے جوہر کھلنے لگے۔ پھر تو وہ ان کا عاشق زار ہوگیا ہر طریقہ سے قاضی کی یہی کوشش ہوتی تھی کہ اس پریشان معاش، پراگندہ روزی عالم کی جہاں تک امداد ممکن ہو اس میں کمی نہ آنی چاہئے۔ اس لئے تنخواہ وغیرہ کی راہ سے جو کچھ دلاتے تھے وہ تو بجائے خود تھا، یوں بھی جو موقعہ ہاتھ آیا نفع پہنچانے میں کمی نہیں کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ ابن طولون کے بیٹے خمارویہ والی مصر کے گھر میں کسی کا عقد تھا۔ قاضی محمد بن عبدہ بھی اپنے سکریٹری ابوجعفر طحاوی کے ساتھ اس محفل میں شریک تھے، بلکہ عقد خوانی کا کام طحاوی ہی کے ذریعہ انجام دلایا۔ نکاح کے رسوم جب ختم ہوگئے تو اندر سے خادم سر پر سینی لئے ہوئے سامنے آیا۔ سینی میں طلائی دینار اور عطر کی شیشیاں تھیں آکر آواز دی "قاضی کی آستین بھرنے کے لئے بھیجا گیا ہے"۔ قاضی محمد بن عبدہ نے آواز دی "میری آستین نہیں؟ ابوجعفر طحاوی کی آستین بھری جائے۔ خیر یہ تو اپنا حصہ تھا جو قاضی صاحب نے ابوجعفر کو ہبہ کیا، اس کے بعد اور دس سینیاں وہی سوسو اشرفیاں اور عطر کی شیشیوں کی محکمہ قضا کے شہود کے لئے آئیں۔ قاضی صاحب کو اختیار تھا کہ اس میں سے جسے چاہیں عطا کریں، راوی کا بیان ہے کہ ہر سینی کے پیش ہونے پر کم ابی جعفر ہی کی ندا قاضی صاحب کی طرف سے آتی رہی اور امام طحاوی ہی کی آستین بھرتی رہی۔ آخر میں خود امام طحاوی کے نام کی سینی بھی آئی، وہ تو

---

[۱] ص ۵۱۶۔

کم ابی جعفر کی تھی ہی، نتیجہ یہ ہوا کہ

فانصرف یومئذ بالف دینار و مائتی دینا تشوی الطیب۔ [1] — اس دن کی مجلس عقد سے طحاوی ایک ہزار دو سو دینار علاوہ عطر کی شیشیوں کے لیکر واپس ہوئے۔

غالباً قاضی محمد بن عبدہ کے یہی دینے دلانے، بخشش و عطا کے واقعات ہیں جن کو ابن خلکان، حافظ ابن حجر، سبھوں نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

واستکتب ابن عبدہ ابا جعفر الطحاوی واغناہ [2] — قاضی ابن عبدہ نے ابوجعفر طحاوی کو اپنا سکریٹری بنایا اور ان کو امیر کر دیا۔

گویا ایک عسر کے ساتھ دو یسر ہیں۔ اس آیت کی عملی تفسیر امام طحاوی اپنی زندگی میں پا رہے تھے۔

خمارویہ بن طولون کی عقیدت امام طحاویؒ سے

اور خود قاضی ہی نہیں بلکہ خمارویہ ابن طولون کا بیٹا جواب ارض فرعون کا وارث و مالک تھا وہ بھی امام طحاوی پر کم مہربان نہ تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی مہربانی کے حاصل کرنے میں امام طحاوی کی ایک حکمت عملی کو بھی دخل تھا۔ قصہ یہ ہے کہ کسی مقدمہ میں خمارویہ کی طرف سے محکمۂ قضا میں چند لوگوں کی گواہیاں گذرنے والی تھیں جن میں منجملہ اور گواہوں کے امام ابوجعفر طحاوی بھی تھے۔ اور بیچارے گواہ سیدھے سادے تھے۔ شہادت نامہ پر دستخط کرتے ہوئے سبھوں نے یہ عبارت جو مروج تھی درج کی۔

اشھدنی الامیر ابوالجیش خمارویہ بن احمد بن طولون مولی امیر المومنین علی نفسہ۔ — امیر ابوالجیش خمارویہ بن احمد بن طولون امیر المومنین کے مولی نے مجھے اپنے اوپر گواہ مقرر کیا۔

لیکن جب امام طحاوی دستخط فرمانے لگے تو بجائے اس کے یہ لکھا کہ

شھدت علی قرار الامیر ابی الجیش بن احمد بن طولون مولی امیر المومنین اطال اللہ — امیر ابوالجیش بن احمد بن طولون مولی امیر المومنین (خدا ان کی عمر دراز کرے اور ان کی عزت کو ہمیشہ باقی رکھے

---

[1] طبقات کندی ص ۵۱۷ - [2] ص ۵۱۶

بقائہ وادام عزہ واعلاہ۔ ۔ انھیں سربلندی عطا کرے) کے متعلق ہیں نے یہ گواہی دی۔

دستخط کی اس عبارت پر جب خمارویہ کی نظر پڑی تو چونکا اور قاضی محمد بن عبدہ سے پوچھا "من ھذا" (یہ کون ہیں) قاضی نے کہا میرا سکریٹری ہے۔ خمارویہ نے پوچھا ان کی کنیت کیا ہے؟ قاضی نے کہا کہ ابوجعفر، یہ سنکر امام طحاوی کی طرف رخ کرکے خمارویہ نے کہا۔

وانت یا ابا جعفر فاطال اللہ بقاءک آپ ہیں ابوجعفر! اللہ آپ کی عمر بھی دراز کرے اور آپ کی عزت

وادام عزک واعلاک (ملحقات) کو برقرار رکھے اور آپ کو سربلندی عطا کرے۔

پھر کیا تھا قاضی شہر کی وہ عنایتیں اور والی ملک کی یہ مہربانیاں۔ اس کے بعد جو کچھ بھی امام طحاوی کے غنا و فراغبالی کے متعلق کہا جائے کہا جاسکتا ہے خصوصاً جب ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ایک مدت تک خمارویہ قاضی محمد بن عبدہ کا انتہائی عقیدتمند تھا۔ انھوں نے ایک دفعہ ایک بڑی شدید فوجی شورش کو اپنی تدبیر اور بہادری سے دبادیا تھا جس میں خمارویہ کو اپنی جان تک کا خطرہ تھا۔ فوج خلاف ہوگئی تھی لیکن کہا جاتا ہے کہ قاضی خود فوج میں پہنچ گئے۔ ایک تو ان کے علم و فن کا لوگوں پر یوں ہی اثر کیا کم تھا۔ لیکن تقریر کرتے ہوئے جوش میں قاضی کی زبان سے یہ الفاظ نکل پڑے کہ "خود میں تلوار اور کمر بند باندھ لوں گا اور امیر کی طرف سے مقابلہ کرونگا۔" تو فوج پر سناٹا چھا گیا اور پھر کسی میں مجالِ دم زدن نہ رہی۔ امیر قاضی کا بہت ممنون ہوا۔

اس واقعہ کے بعد محمد بن عبدہ کا رسوخ حکومت میں اتنا بڑھ گیا کہ گویا وہی مصر کے والی تھے اور اس کی وجہ سے ان کے دنیاوی مشاغل بظاہر اتنے بڑھ گئے کہ قضا کے معاملات میں مسئلہ مسائل اور قانونی دفعات کے متعلق بجائے خود غور و فکر، مطالعہ و تجسس کرنے کے لئے ان کو بالکل طحاوی کے سپرد کردیا، لوگوں کا بیان ہے کہ مجلس قضا میں جس وقت قاضی صاحب فیصلہ کے لئے بیٹھتے اور بازو میں امام طحاوی بحیثیت سکریٹری کے بیٹھتے، مقدمہ پیش ہوتا۔ قاضی صاحب تو خاموش رہتے اور ان کی طرف۔ منسوب کرتے ہوئے امام طحاوی یوں فیصلے صادر کرتے۔

من مذھب القاضی ایدہ اللہ کذا — یعنی اس مقدمہ میں قاضی صاحب (ایدہ اللہ) کا یہ خیال

ومن مذھب القاضی کذا۔ — ہے۔ قاضی صاحب کا وہ خیال ہے۔

حافظ ابن حجرؒ وغیرہ کے حوالہ سے ملحقات کندی میں منقول ہے کہ امام طحاوی کا یہ طرز عمل اس لئے تھا کہ وہ قاضی کا بار اپنے اوپر لے لیں اور اُن کو مسائل بتا دیں۔ افسروں اور عہدہ داروں کو اپنے کسی ماتحت پر جب اتنا اعتماد ہو جاتا ہے تو عموماً ایسے موقعہ پر اگر ماتحت سے کچھ "خود بینی" اور اپنی قابلیت پر کچھ ناز کے آثار کا ظہور ہو تو اس میں تعجب نہ ہونا چاہئے۔ کہتے ہیں کہ ابو جعفر نے "من مذھب القاضی ایدہ اللہ" کا فقرہ اس کثرت سے دہرانا شروع کر دیا کہ قاضی محمد بن عبدہ کو ناگوار ہوا۔

باوجود اس قدر ماننے اور چاہنے کے قاضی صاحب کی علمی فضیلت و رفعت پر اس سے چوٹ پڑی، خدا جانے واقعہ تھا بھی یا نہیں، لیکن قاضی کو یہی محسوس ہوا۔ محسوس ہوتا تھا کہ چہرہ بدل گیا اور طحاوی کو مخاطب کر کے کہنے لگے "ارے تم کس خیال میں ہو، خدا کی قسم اگر میں کسی بانس کو بھیجوں کہ تمہارے محلہ میں گاڑ دیا جائے تو تم دیکھو گے لوگوں میں وہ "قاضی کے بانس" کے نام سے مشہور ہو جائے گا"۔

مطلب یہ تھا کہ تمہیں اپنے متعلق غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے، تم تو خیر آدمی ہو، عالم ہو، اگر میں تمہارے محلہ میں کسی بانس کو بھی جا کر گاڑ دوں، تو ساری دنیا اس وقت سے اس کو قاضی کا بانس کہنے لگے گی، اس کی شہرت وعظمت قائم ہو جائیگی۔ آپ کی سربلندی اور عزت و وجاہت میری وجہ سے ہے۔ اس علم وفضل کا نتیجہ نہیں جس پر کچھ آپ اترانے لگے ہیں، آخر اس علم وفضل کے ساتھ اس شہر میں تم پہلے بھی تو تھے، پھر دنیا کا تمہارے ساتھ کیا سلوک تھا۔ آخر میں بوڑھے قاضی نے امام طحاوی کو سمجھاتے ہوئے نرم لہجہ میں کہا۔

فاحذر یا ابا جعفر (ملحقات ص ۵۱۶) — ذرا بچتے رہنا میاں ابو جعفر

بیچارے نوکر تھے، چپ ہو گئے۔ ورنہ سچ یہ ہے کہ قاضی محمد بن عبدہ یوں اپنے جود و کرم میں کچھ ہی ہوں مگر علمی لحاظ سے ان کو امام طحاویؒ سے کوئی نسبت نہ تھی اگرچہ وہ اپنے کو بڑے بڑے محدثین حتیٰ کہ علی بن مدینی

جیسے ائمہ حدیث کا شاگرد بتاتے تھے، لیکن اس زمانہ میں سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانباز خداموں کی جو مخلص جماعت اس قسم کے لوگوں کی ٹوہ میں لگی رہتی تھی اس نے اسی زمانہ میں ان کا سارا چٹھا کھول کر رکھدیا تھا۔ رجال کی مشہور کتاب "الکامل" کے مصنف علامہ ابن عدی نے تو خود اپنا تجربہ ان کے متعلق بیان کیا ہے کہ اس شخص سے میں نے موصل اور بغداد میں حدیثیں سنی تھیں۔ اسی زمانہ میں دعوی کر دیا کہ بکر بن عیسیٰ محدث کے بھی وہ براہ راست شاگرد ہیں۔ ابن عدی کہتے ہیں کہ میرے سامنے اس شخص نے یہ دعوی کیا حالانکہ میں جانتا تھا کہ بکر کی وفات اس شخص کی پیدائش سے تین سال پہلے ہو چکی تھی۔ ابن عدی ہی کا یہ بیان ہے کہ حدیث کی جو کتابیں اس شخص کے پاس تھیں میں نے ان کو بھی دیکھا تھا۔ جن کتابوں سے یہ شخص حدیثیں بیان کرتا تھا ان کی پشت چھلی ہوئی تھی۔ یعنی کتاب کی پشت سے ان لوگوں کا نام چھیل دیتے تھے جن کی وہ اصل روایت ہوتی۔ پھر بڑی دلیل سرقہ کی ان کے یہ یہ تھی کہ ایسی حدیثیں بھی روایت کرتے تھے جو صرف مشہور جلیل حفاظ کے ساتھ مخصوص تھیں یہ دلیل ہے کہ اس شخص نے ان لوگوں سے یہ حدیثیں چرائی تھیں[۱]۔ بہرحال وہی بات کہ ؎

آنکہ شیراں را کند روبہ مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

مصر کا انقلاب اور امام طحاوی کے مصائب

محمد بن عبدہ قاضی کے زمانہ تک امام طحاوی کی بڑے آرام سے گذری۔ تقریباً یہ چھ سال کی مدت تھی کہ اچانک پھر ارض فرعون میں بھونچال آیا۔ خمارویہ احمد بن طولون کا بیٹا جو قاضی محمد بن عبدہ اور ان کے سکریٹری کا قدرشناس تھا، اپنے غلاموں کے ہاتھوں دمشق میں مارا گیا۔ دمشق سے لاش مصر آئی۔ قاضی محمد بن عبدہ کو بہت رنج پہنچا۔ خمارویہ کے جنازہ کی نماز قاضی ہی نے پڑھی، لوگوں نے خمارویہ کے بیٹے جیش نامی کو امیر منتخب کیا اور قاضی بھی قاضی محمد بن عبدہ ہی رہے لیکن یہ حالت کل نو مہینے دس دن تک باقی رہی، جیش کو بھی اس کے غلاموں نے قتل کیا اور اس کے بھائی ہارون بن خمارویہ کے ہاتھ پر لوگوں نے بیعت کی، قاضی محمد بن عبدہ بھی حال دیکھنے کے لئے باہر نکلے۔ ہارون کا نائب السلطنت ایک شخص محمد بن آبا تھا۔ اس نے جیش کے زمانہ سے

---

[۱] لمحات ص ۵۱۵۔ رفع الاصر ۱۱۶۔

لوگوں کو مجرم قرار دیا، قاضی محمد بن عبدہ تو گھر کا دروازہ بند کرکے گوشہ گیر ہوگئے، باہر نکلنا پھرنا بالکلیہ ترک کر دیا۔ بڑے آدمی تھے ان کی کنارہ کشی ہی غنیمت شمار[1] کی گئی۔ لیکن جن ماتحتوں پر مصیبت آئی انھیں میں ہمارے امام طحاوی بھی تھے مورخین لکھتے ہیں کہ محمد بن اَبانے قاضی محمد بن عبدہ کے ساتھیوں کے ساتھ

ضیق علیہم واعتقل الطحاوی و　　ان کی زندگی تنگ کی۔ طحاوی کو اس نے قید کرلیا اور

طالبہ بحساب الاوقاف۔ [2]　　اوقاف کے حساب کا ان سے مطالبہ کیا۔

افسوس کہ امام طحاوی کی زندگی کا یہ ایسا اہم واقعہ ہے لیکن عام تاریخوں میں اس کا ذکر ہی نہیں ضمنی طور پر یہ دو لفظ تلاش کے سلسلہ میں مجھے مل گئے۔ لیکن یہ سوال کہ علم کا یہ یوسف زندان مصر میں کتنے دن رہا اور اس پر کیا کیا گذری، اس کا کچھ پتہ نہیں، حتیٰ کہ یہ بھی معلوم نہیں کہ قید کی مدت کیا تھی، بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اوقاف جن کے حساب وکتاب کی صفائی کا ان سے مطالبہ کیا گیا تھا اس کی صفائی پیش کردی گئی اور ان کو جیل سے نجات ملی کیونکہ ہارون ابن خمارویہ کی پوری مدت حکومت جو تقریباً آٹھ سال کے قریب ہے اگر وہ جیل میں رہ جاتے تو یقیناً اس کا ذکر ذرا تفصیل سے مورخین کرتے، معلوم یہی ہوتا ہے کہ اعتقال کی مدت تھوڑی تھی اس لئے عام طور پر اس کو اہمیت نہ دی گئی۔

جیسا کہ میں نے کہا کہ ہارون بن خمارویہ جس کے دور حکومت میں طحاوی اور ان کے قاضی کی برطرفی عمل میں آئی، اس شخص کی حکومت آٹھ سال کے قریب رہی حکومت کے اس دور میں قاضی محمد بن عبدہ کے متوسلین کا زندہ سلامت رہ جانا ہی غنیمت تھا چہ جائیکہ ان کو حکومت سے پھر کسی قسم کی نوکری ملتی۔ اور شاید امام ابو جعفر طحاوی پر کوئی سخت زمانہ پھر واپس آجاتا۔ لیکن ایک تو محمد بن عبدہ کی کتابت بلکہ نیابت کے زمانہ میں طحاوی نے بہت کچھ کما لیا تھا۔ ممکن ہے کہ اس عرصہ میں انھوں نے کچھ جائداد بھی حاصل کرلی ہو، جیسا کہ اس زمانہ کا دستور تھا نیز ایک بڑا احسان

---

[1] رفع الاصر کے حوالہ سے ملحقات الکندی میں یہ عبارت درج ہے "واستتر ابو عبیداللہ (محمد بن عبدہ) عشر سنین رضی عنہ الامیر وغیرہ بن الک فلم یطالبوہ ولا سألوا عنہ"۔ [2] ملحقات کندی ص ۵۱۷۔

امام طحاوی پر قاضی محمد بن عبدہ نے اپنے قضا ہی کے زمانہ میں یہ کر دیا تھا کہ امام طحاوی کی موروثی جائداد جس پر ان کے چچا قابض تھے۔ امام طحاوی کی خواہش کے مطابق اس کو امام اور ان کے چچا کے درمیان تقسیم کرا دیا تھا فیصلہ لکھکر قاضی صاحب نے امام طحاوی کے حوالہ کیا اور کہا

تستعین بہ علیٰ ذالك [۱] اس فیصلہ سے تم بٹوارے میں مدد حاصل کرو۔

خدا کی مہربانی تھی کہ اس طرح قبل ان سیاسی اختلالات کے جو آنے والے تھے ان کو ایک جائیداد ہاتھ لگ گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن ابا، ہارون بن خمارویہ کے نائب کے ہاتھ سے ان کو نجات ملی، تو جو کچھ ایام ملازمت کا کمایا باقی رہ گیا اس سے اور اسی جائیداد سے ان کی اوقات بسری ہوتی رہی۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے اس حادثہ کے بعد اس عجوزۂ ہزار داماد یعنی حکومت سے انھوں نے پھر ملازمت کے تعلقات کبھی نہیں پیدا کئے حالانکہ اس کے مواقع ان کو ملتے رہے سب سے پہلا موقعہ تو یہی ملا کہ ہارون بن خمارویہ جب مارا گیا اور بغداد سے خلیفہ المکتفی باللہ کی طرف سے محمد بن سلیمان کاتب اس کی سرکوبی کے لئے بھیجا گیا اور وہ مصر پر قابض ہوگیا، تو اس نے پھر ہمارے امام طحاوی کے قاضی یعنی محمد بن عبدہ کا ولایتِ قضا پر تقرر کیا مگر اس وقت ان کے ساتھ امام طحاوی نظر نہیں آتے۔

خیر محمد بن سلیمان نے اسی سلسلہ میں چلتے ہوئے یہاں کا قاضی علی بن الحسین بن حرب کو مقرر کیا۔ عام طور پر لوگ ان کو قاضی حربویہ کہتے تھے ان کا بھی شمار عجائب القضاۃ میں تھا مصر کے مشہور محدث مورخ ابن یونس نے سچ لکھا ہے۔

کان شیئاً عجیباً ما رئینا قبلہ ولا بعدہٗ مثلہ عجیب شخصیت تھی ایسا آدمی نہ ہم نے اس سے پہلے دیکھا اور نہ اسکے بعد علم وفضل میں جتنے غیر معمولی تھے اس سے زیادہ عادات واطوار میں غرائب تھے۔ مصر میں رہے، نیل کے پل پر سے گذرے لیکن صرف پانی کی آواز سنی پانی نہیں دیکھا، کھاتے، ہاتھ دھوتے وضو کرتے ان کو کسی نے نہیں دیکھا۔

---

[۱] رفع الاصر وغیرہ ص ۵۱۷۔ از طبقات۔

حالانکہ شافعی المذہب تھے، امام شافعی کے بغدادی شاگرد ابوثور کی فقہ کے ابتدا میں پابند تھے اور اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے لیکن بعد کو خود اجتہاد کرنے لگے۔ یہی قاضی علی بن الحسین ہیں جن سے اور امام طحاوی سے تقلید کے متعلق "لا یتقلد الا عصبی او غبی" کا فقرہ مشہور ہوا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی اور قاضی علی بن الحسین میں اچھے مراسم تھے۔ لیکن باوجود اس کے امام طحاوی نے ان کے زمانہ میں کوئی نوکری نہیں کی۔ ہاں ابن خلکان نے ایک واقعہ کا ذکر طحاوی کے ترجمہ میں کیا ہے لیکن وہ ملازمت نہیں بلکہ اور چیز ہے۔ ابن خلکان نے تو مختصر لکھا ہے، میرے نزدیک تفصیل اس کی یہ ہے کہ معاشی فراغبالی کا جب قاضی محمد بن عبدہ کے زمانہ میں خدا نے طحاوی کے لئے نظم کر دیا اور حکومتی کاروبار سے یہ الگ تھلگ رہنے لگے تو بالکلیہ تصنیف و تالیف درس وتدریس میں مستغرق ہوگئے اب تک مصر پر ان کی علمی جلالت قدر جیسی کہ چاہئے تھی کھلی نہ تھی اور حکومت کے تعلقات نے اس پر پردہ ڈال رکھا تھا۔ اب جب ان کو آزادی میسر آئی تو بہت جلد ملک کے ہر طبقہ میں ان کی علمی عظمت قائم ہوگئی، ظاہر ہے کہ ایسی شخصیتوں کا محسود ہوجانا ایک قدرتی بات ہے۔ اس وقت تو یہ آزاد تھے لیکن اسی زمانہ میں جب قاضی محمد بن عبدہ کے عہد میں حکومت کی ملازمت کا داغ علم وفضل کے دامن پر لگا ہوا تھا اور ان کی ہر خوبی "سرکاری ملازم" کے لفظ کے نیچے دبی ہوئی تھی۔ ایک حاسد قاضی محمد بن عبدہ کے اجلاس میں اپنے اس کینہ جذبہ کو دبا نہ سکا۔ ذہبی نے لکھا ہے کہ طحاوی محمد بن عبدہ کے اجلاس میں بیٹھے تھے کہ رجل معتبر قاضی کے اجلاس میں آئے اور معلوم نہیں کس غرض سے یہ سوال کیا

ایش روی ابوعبیدۃ بن عبداللہ عن امہ عن ابیہ		ابوعبیدہ بن عبداللہ نے اپنی ماں سے اپنے باپ سے کیا روایت کیا ہے۔

یہ فن حدیث کا ایک علمی سوال تھا۔ طحاوی یوں ہی قضائی سوالات کے جوابات قاضی کی طرف سے دیا کرتے تھے یہ تو علمی سوال تھا برجستہ امام طحاویؒ کہنے لگے۔

حدثنا بکار بن قتیبۃ انا احمد نا سفیان		ہم سے بکار بن قتیبہ نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ ہم سے

عن عبدالاعلی الثعلبی عن ابی عبیدۃ عن امہ		احمد نے بواسطہ سفیان بیان کیا۔ سفیان عبدالاعلی ثعلبی سے راوی ہیں

عن ابیہ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ یغار للمومن فلیغر وحدثنا ابراہیم بن داود قال نا سفیان بن وکیع عن ابیہ عن سفیان موقوفاً۔

وہ اپنی ماں سے اور ان کی ماں ان کے والد سے راوی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ مومنوں کیلئے غیرت کا خواہاں ہے پس مومن کو غیرت کرنی چاہیے۔

رجل معتبر امام طحاوی کی اس حاضر جوابی پر دنگ ہوگیا اور گھبرا کر کہنے لگا۔

تدری ما تقول تدری ما تتکلم بہ — جانتے ہو یہ کیا کہہ رہے ہو، سمجھ رہے ہو کیا بول رہے ہو

امام طحاوی کو اس سوال پر ذرا غصہ آگیا اور فرمانے لگے کہ ما الخبر (آخر کیا کہنا چاہتے ہو) رجل معتبر سے دبایا نہ جاسکا اور اپنے جذبہ کا اظہار ان لفظوں میں کرنے لگا "میں نے کل شام کو تمہیں فقہا کے میدان میں دیکھا اور آج تم حدیث والوں کے میدان میں ہو حالانکہ دونوں باتیں (فقہ وحدیث) ایک شخص میں کم جمع ہوتی ہیں"

مطلب یہ تھا کہ میاں تم تو فقہ کے میدان کے آدمی ہو یہ دھڑا دھڑ حدثنا اور اخبرنا جو تم نے شروع کردیا سمجھ کے بھی کہہ رہے ہو یا بے پر کی اڑا رہے ہو، عموماً فقہ وحدیث دونوں علوم کے کمالات ایک آدمی میں جمع نہیں ہوتے امام طحاوی جواب میں یہ فقرہ فرما کر خاموش ہوگئے۔

ھذا من فضل اللہ وانعامہ [۱] — یہ اللہ کا فضل اور اس کا انعام ہے۔

قاضی حربویہ اور امام طحاوی رح

خلاصہ یہ ہے کہ ملازمت کا داغ جس زمانہ میں لوگوں کی تسلی کرتا تھا اس وقت تو یاروں کا یہ حال تھا جب سے الگ ہو کر علم ہی پر ٹوٹ پڑے اور اس کے نتائج وثمرات ظاہر ہونے لگے تو اس نے دلوں کے حاسدانہ جذبات میں اور تیزی پیدا کردی، اور تو لوگ ان کا کیا بگاڑ سکتے تھے، ایک موقعہ حریفوں کو مل گیا، قاضی العمری جو جیل کی دیوار پھاند کر بھاگے تھے اور ان کا کچھ ذکر پہلے آچکا ہے انہی نے ایک نئے دستور کی بنیاد مصر میں ڈال دی تھی، یعنی شہر کے ممتاز اور برگزیدہ لوگوں کی ایک فہرست تیار کرائی تھی، غالباً ہر ہر محلے سے ایسے لوگوں کا انتخاب ہوا تھا، مقصد اس کا یہ تھا کہ مختلف مقدمات میں ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ مدعی مدعی علیہ اور مقدمہ کے

---

[۱] تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۲۸۔

گواہوں کے حالات کسی معتبر آدمی سے دریافت کئے جائیں، نیز اور بھی دوسری ضرورتوں میں شناخت کنندگان کی حاجت پڑتی تھی، یا کسی معاملہ کی تحقیق کے لئے جہاں خود قاضی نہ جاسکے وہاں ان معتبر آدمیوں کو بھیج دیا جاتا تھا تاکہ واقعہ کی صحیح حالت دریافت کرکے محکمہ میں رپورٹ کریں اور ان لوگوں کا نام "الشہود" رکھا گیا۔ العمری کے ترجمہ میں السیوطی نے لکھا ہے۔

هو اول من دون الشهود [1] پہلا آدمی ہے جس نے "الشہود کا رجسٹر تیار کیا۔

ابتدا میں تو شاید یہ چنداں اہمیت کی چیز نہ سمجھی گئی لیکن جب ان لوگوں کے بیانات پر ہزاروں اور لاکھوں کے مقدمات کا فیصلہ ہونے لگا اور ہر ہر بات میں الشہود سے مشورہ محکمۂ عدالت لینے لگا تو پھر بتدریج ان کی اہمیت ملک میں بڑھنے لگی، تا اینکہ ایک وقت وہ بھی آگیا کہ جس کا نام دیوان الشہود میں نہ ہوتا وہ لوگوں کی نگاہوں میں بے وقعت ہوجاتا تھا، گویا اس کے معنی یہ ہوتے تھے کہ اپنے محلہ میں بھی اس کو علمی اور دینی امتیاز حاصل نہیں ہے گویا وہ بیچارہ تھرڈ کلاس کا آدمی شمار ہوتا تھا۔

امام طحاوی کا جب علمی دور دورہ شروع ہوا تو جیسا کہ میں نے عرض کیا اب وہ حکومت کے ملازم تو تھے نہیں جو کسی سازش کے شکار ہوتے۔ پس اتنا موقع لوگوں کے لئے رہ گیا کہ کسی طرح سے "دیوان الشہود" سے ان کا نام نکلوا دیا جائے اور اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کسی مقدمہ میں "اظہار" کا موقع جب آئے تو سارے الشہود یا ان کی اکثریت اس پر اتفاق کرلیتی کہ یہ شخص گواہی کے لائق نہیں ہے امام بیچارے کے ساتھ بھی یہی ترکیب کی گئی، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ

كان الشهود يتعسفون عليه الشہود نے طحاوی پر زیادتی شروع کی۔

اور اس تعسف اور ہٹ دھرمی اور زیادتی کی وجہ خود قاضی ابنِ خلکان باوجودیکہ طحاوی سے کدورت بھی رکھتے تھے خود ہی یہ فرماتے ہیں کہ۔

---

[1] حسن المحاضرہ ص ۸۹ ۔

لئلا تجتمع لہ ریاسۃ العلم — یہ اس لئے کرتے تھے تاکہ علم اور شہادت کی مقبولیت

وقبول الشہادۃ۔ (ص ۱۹) — دونوں شرف ان کو نہ حاصل ہوں۔

مطلب یہ تھا کہ جنھیں علم و فضل کی راہ سے اونچا ہونے کا موقعہ نہیں ملتا تھا تو تسبیح و مصلی، درازی ریش وغیرہ کی آڑ میں نہیں تو کچھ الشہود ہی کی فہرست میں نام درج کرا لیتے تھے اور اسی کو اپنے لئے بڑا کمال سمجھتے تھے امام طحاوی میں دونوں باتیں جمع ہوگئی تھیں، تقوی بھی اور علم بھی، یہی چیز ان لوگوں کو ناگوار گذرتی تھی چاہا کہ ایک رخ تو اس کا بگاڑ دو، حکومت اور عام پبلک میں تو بے وقعت ہو جائے گا، رہا علم تو اپنی کوٹھڑی میں ملا اپنے ہاتھ میں قلم لئے گھسیٹتا رہے یا معلم الصبیانی میں دماغ چٹواتا رہے مگر ہمارے میدانوں میں تو نہ آئے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حریفوں کی یہ چال کامیاب ہوگئی اور امام طحاوی جیسے امام کا ان عامیوں نے الشہود کی فہرست سے نام نکلوا دیا، بعض مقدمات میں اکثریت نے ان کی عدالت اور تقوی کو ناقابل اطمینان قرار دیا۔ یہ حادثہ امام طحاوی کے ساتھ اس وقت پیش آیا جب قاضی الحسین بن علی بن حرب کا زمانہ تھا۔

ابن خلکان کا بیان ہے کہ اس عرصہ میں منصور فقیہ جو قاضی حربویہ کے بڑے مداحوں میں تھے ان میں اور حربویہ میں ایک قصہ پیش آیا جس میں امام طحاوی کی طرف سے قاضی حربویہ کو کوئی مددلی اور ان کی ہمدردی طحاوی سے بڑھ گئی۔ آخر امام طحاوی سے قاضی حربویہ کے دل میں حنفی ہونے بلکہ شافعی مذہب ترک کرکے حنفی مسلک اختیار کر لینے کی وجہ سے لاکھ خلش اور کدورت ہو لیکن ان کے علم و فضل تقوی و دیانت کا محض ان فروعی اختلافوں کی وجہ سے جہانتک میرا خیال ہے انکار نہیں کر سکتے تھے۔

خیر میرا خیال ہے کہ الشہود کی اکثریت ہی سے وہ مجبور تھے اس لئے مصر میں جب ایک قصہ پیش آیا تو انھوں نے اس سے نفع اٹھایا قصہ یہ ہے کہ مصر کے جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں یہاں کے حکومتی امراء میں ایک مشہور آدمی محمد بن علی المازرانی بھی تھا۔ اس امیر پر کسی معمولی عورت نے شفعہ کا دعوی قاضی حربویہ کے اجلاس میں دائر کر دیا۔ قاضی صاحب جیسے سخت آدمی تھے امیر ہو یا غریب دونوں ان کی نگاہوں میں برابر تھے انھوں نے

الماذرائی کے نام فوراً حاضر ہونے کا سمن جاری کردیا لیکن امراء دوسرے قاضیوں کے بگاڑے ہوئے تھے، اس نے قاضی کے حکم کا مقابلہ کیا اور حاضر نہ ہوا مگر قاضی کی سخت مزاجی سے واقف تھا، ترکیب یہ کی کہ فوراً حج کا اعلان کرکے حجاز روانہ ہوگیا، مصر میں الشہود کا جو طبقہ رہتا تھا الماذرائی کا سفر حج ان لوگوں کے لئے غنیمت تھا، ان کی بڑی تعداد اس کے حشم اور بارگاہ کے ساتھ حجاز روانہ ہوگئی۔ الماذرائی نے تو خیال کیا کہ معمولی عورت کا قصہ ہے، اس عرصہ میں رفع دفع ہوگیا ہوگا، حج سے فارغ ہونے کے بعد مصر واپس آیا لیکن ارباب تسبیح و مصلی کو اپنے دینی وقار میں وزن پیدا کرنیکا یہ اچھا موقعہ تھا، شہود کی جماعت مزید ایک سال کے لئے مکہ معظمہ میں ہی مقیم رہی۔ اس طرح گویا مصر شہود کی بڑی تعداد سے اس زمانہ میں خالی ہوگیا تھا۔ اب قاضی صاحب نے بغیر کسی جدید تاثر کے یا جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے ایک واقعہ سے متاثر ہوکر اس موقعہ سے امام طحاوی کی صفائی کے لئے فائدہ اٹھانا چاہا۔ انھوں نے اس سلسلہ میں کیا صورت اختیار کی اس کا ذکر تو بعد کو آئیگا۔

میں چاہتا ہوں قاضی حربویہ اور منصور فقیہ کے جس قصہ کی طرف ابن خلکان نے اشارہ کیا ہے پہلے اس کی تفصیل پیش کروں پھر بتاؤں گا کہ اس واقعہ میں طحاوی پر چھپے چھپے طریقہ سے شافعیوں کے دائرہ میں جو سرگوشیاں ہوتی رہی ہیں ان کی حقیقت کیا ہے۔ آخر میں یہ بھی بتاؤں گا کہ بالفرض قاضی حربویہ کے دل میں امام طحاوی کی ہمدردی کسی جدید واقعہ کا بھی نتیجہ اگر قرار دیا جائے تو بجائے قصہ منصور فقیہ کے قاضی حربویہ اور طحاوی کے درمیان جو ایک اور واقعہ پیش آیا ہے اگر اس کو اس جدید ہمدردی کی گونہ علت ٹھیرائی جائے تو زیادہ مناسب ہے۔

قاضی حربویہ اور منصور فقیہ کی شکر رنجی کا واقعہ

بہر حال منصور فقیہ اور حربویہ کے درمیان والے قصہ کا ذکر ابن خلکان نے اپنی کتاب میں دوسری جگہ کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قاضی حربویہ کے منجملہ اور عجیب معمولات کے ایک دوامی معمول یہ بھی تھا کہ جمعہ کے سوا ہفتہ کی کل راتوں کو انھوں نے مصر کے مختلف علماء و فضلا کی صحبت اور علمی بحث و تمحیص کے لئے مختص کر رکھا تھا جس کی ایک باضابطہ فہرست بنی ہوئی تھی، ایک رات امام شافعی کے شاگرد ربیع جیزی کے لئے دوسری عفان بن سلیمان تیسری السجستانی، چوتھی منصور فقیہ، پانچویں امام ابوجعفر طحاوی

کے لئے۔ اور یوں ہی ایک رات کسی اور عالم کے لئے۔ جمعہ کی رات صرف اس سے مستثنیٰ تھی۔[۵]

اتفاق سے منصور فقیہ والی رات میں جہاں اور مسائل کا ذکر ہو رہا تھا اس مسئلہ کا ذکر بھی آیا کہ حاملہ عورت کو اگر طلاق دی جائے تو عدت کے ایام میں طلاق دینے والے شوہر پر اس کا نان و نفقہ واجب ہے یا نہیں؟ قاضی حرّی نے اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ

زعم قوم ان لا نفقۃ لہا فی الثلاث و ان نفقتہا فی الطلاق غیر الثلاث۔ — بعضوں کا خیال ہے کہ تین طلاق کی صورت میں نفقہ کا استحقاق نہ ہوگا اور تین سے کم طلاق میں ہوگا۔

نان و نفقہ مطلقہ کی بحث

یہ دراصل امام شافعیؒ کے مشہور اختلافی نقطۂ نظر پہ تعریض تھی، ان کا مسلک تھا کہ نفقہ صرف اس عورت کو ملیگا جسے رجعی طلاق دی گئی ہو، باقی تین طلاقیں جس سے عورت پھر رجعت کے قابل بجز حلالہ اور جدید نکاح کے نہیں رہتی، چونکہ اس کا تعلق شوہر سے بالکلیہ منقطع ہو جاتا ہے اس لئے اب کس بات کا نفقہ؟ لیکن اس مسئلہ میں امام شافعیؒ نے صحابہ خصوصاً حضرت عمرؓ کے فتوی کو اس لئے رد کر دیا تھا کہ وہ ایک مشہور صحیح حدیث، فاطمہ بنت قیس کے خلاف تھا۔ یہ عورت ابو عمر بن حفص کی بیوی تھی لیکن زبان بہت تیز تھی، ان کے شوہر نے تنگ آکر ان کو طلاق بائن دیدی تھی۔ ان کا قصہ آنحضرتؐ کی خدمت میں پیش ہوا، تو فاطمہ بنت قیس کا بیان ہے کہ آپ نے فرمایا لیس لک نفقۃ اب تیرا نفقہ تیرے شوہر پر واجب نہ رہا، عدت گذرنے کے بعد چند آدمیوں نے نسبت بھیجی جن میں حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے۔ آنحضرتؐ سے فاطمہ نے اس باب میں مشورہ کیا تو آپ نے فرمایا معاویہ فقیر ہیں ان کے پاس مال کہاں ہے اور حکم دیا کہ اسامۃ بن زید سے نکاح کر لو۔ خیر یہ قصہ تو طویل ہے حضرت عمرؓ کے عہد میں اس مسئلہ نے بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ ایک طرف قرآن کی آیت مطلقہ عورتوں کے متعلق اطلاقی شکل میں موجود تھی۔

لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (الطلاق) — نہ نکالو ان کو ان کے گھروں سے اور نہ نکلیں وہ لیکن یہ کہ کوئی کھلی ہوئی فحش بات ان سے صادر ہو۔

نیز ہر قسم کی عورتوں یعنی آئسات، نابالغات، حاملات سب کی عدت کا ذکر فرمانے کے بعد قرآن کا حکم ہے کہ

اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ	جہاں تم رہتے ہو وہیں ان کو رکھو اور ان کو ضرر نہ پہنچاؤ
وَلَا تُضَارُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ (الطلاق)	تاکہ ان پر زندگی کو تنگ کرو۔

اس سے عام طور پر یہ ہی سمجھا جاتا ہے کہ مطلقہ خواہ بطلاق رجعی ہو یا مغلظہ و بائن سب ہی کے لئے یہ قانون عام ہے اور اس پر عمل درآمد بھی تھا کہ اتنے میں فاطمہ بنت قیس نے اپنا قصہ بیان کرکے اور آنحضرت کی طرف لیس لك نفقہ کے فتوے کو منسوب کرکے ایک ہنگامہ برپا کردیا، فاطمہ کو اس فتویٰ اور اپنی یاد اور سمجھ پر اصرار تھا لیکن صحابہ قرآن سے مجبور تھے، بخاری میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فاطمہ کو بلا کر فرمایا الا تتقی اللہ۔ بالآخر حضرت عمرؓ نے اعلان فرمادیا کہ

لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا	ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت ایک عورت کی
لقول امراۃ لاندری احفظت ام	بات کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے۔ نہیں معلوم اس کو یاد رہا یا بھول
نسیت لہا السکنی والنفقہ۔	گئی، پس مطلقہ کے لئے سکنی اور نفقہ دونوں دلایا جائے گا۔

اور اس پر صحابہ کا تقریباً اجماع قائم ہوگیا لیکن فاطمہ کی روایت کی بنیاد پر کبھی کبھی یہ قصہ پھر اٹھ کھڑا ہوتا تھا۔ جب امام شافعیؒ محدثین اور حدیث کی قیادت کا جھنڈا لیکر اٹھے تو اس فتنہ نے پھر سر اٹھایا۔ امام شافعی کو اصرار تھا کہ حدیث صحیح سے جب ثابت ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے لئے نفقہ نہیں ہے تو اس کو ہم کیسے چھوڑ سکتے ہیں، قرآن کی آیتوں کے اطلاق کے دائرہ کو اسی فاطمہ کی روایت سے وہ محض رجعی طلاق والی عورتوں تک محدود کرتے تھے اور بعض قرآنی آیات سے اپنی تائید بھی پیش کرتے تھے جس کا اپنے محل میں ذکر موجود ہے۔

اس مسئلہ نے درمیان میں کیسی کیسی صورتیں اختیار کی ہیں اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ حدیث کے مشہور امام شعبی کوفہ کی مسجد میں اسی فاطمہ کی روایت کو بیان کررہے تھے عبداللہ بن مسعود کے خلیفہ اور شاگرد اسود بھی موجود تھے، شعبی کے رجحان کو فاطمہ کی روایت کی طرف پاکر بیان کیا جاتا ہے کہ اسود بے اختیار ہوگئے اور انھوں نے مٹھی بھر کر کنکریاں لیں اور شعبی کو پھینک ماریں۔

بعضوں کا یہ بھی خیال تھا کہ قرآن کی آیت اِلَّا اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ" سے عملی بدکاری ہی مقصود نہیں ہے بلکہ اگر کسی کی زبان میں فحش گوئی کی عادت ہو تو وہ بھی اس میں داخل ہو سکتی ہے اور فاطمہ بنت قیس چونکہ زبان کی سخت تھیں اور یہ قاعدہ ہے کہ ایسی عورتیں بے ہوشی میں سب کچھ کہنے لگتی ہیں اس لئے آنحضرتؐ نے خصوصی طور پر زجراً ان کو لا نفقۃ لک کا حکم دیا تھا۔ سعید بن المسیب مشہور تابعی نے ایک موقعہ پر یہی فرمایا۔

تلک امرأۃ فتنت الناس کانت لسنۃ — اس عورت نے لوگوں کو فتنہ میں ڈالا زبان کی سخت تھیں

خود حضرت عائشہؓ کا بھی یہی خیال تھا انھوں نے فاطمہ کو ایک دن خطاب کرکے فرمایا "تم کو تمہاری زبان نے (شوہر کے گھر سے نکالا اپنے دیوروں کے ساتھ زبان درازی کرتی تھیں اور اس کی وجہ سے بڑی گڑبڑ ان لوگوں میں پیدا ہوگئی تھی" ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر قرآن کی آیت اور روایت میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے یعنی فاحشہ کی صورت میں طلاق دینے والے شوہر کو حق ہے کہ نفقہ سے اس کو محروم کردے۔

خلاصہ یہ ہے کہ باوجود ان تمام باتوں کے (معتبر سند) سے حدیث بیان کی جاتی ہے۔ اس پر حضرت امام شافعیؒ کو اتنا اصرار ہوا کہ انھوں نے فاطمہ ہی کے بیان پر بھروسہ کرکے یہی مذہب اختیار کیا، قاضی حربویہ جیسا کہ گذر چکا تلمذاً بھی شافعی المکتب تھے، نیز مدت سے وہ مسلکاً وافتاءً بھی شافعی اسکول کی شاخ ابوثور کی پیروی کرتے تھے لیکن مصر پہنچ کر ان کے خیالات میں تبدیلی ہوگئی تھی، غالباً یہ قاضی بکار کے پیدا کئے ہوئے ماحول اور ان کے بنائے ہوئے عالم امام طحاوی کی صحبتوں کا نتیجہ تھا۔ قاضی حربویہ نے جب اس مذکورہ بالا فقرہ کا اضافہ کیا تو گو امام شافعیؒ کا یہ مسلک نہ تھا کیونکہ تین طلاق والی حاملہ عورت کے باب میں وہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ اس کو نفقہ دلایا جائے اور اس لئے یہ امام شافعی پر طعن بھی نہ تھا۔ لیکن منصور فقیہ جو ایک نابینا سخت کٹر شافعی عالم تھے انھوں نے خدا جانے کیا سمجھا اور حربویہ کے جواب میں کہا

ھذا لیس من اھل القبلۃ — جو اس بات کا قائل ہے وہ اہلِ قبلہ میں نہیں ہے۔

یعنی جو تین طلاق والی حاملہ کو نفقہ نہیں دلاتا وہ تو اہل قبلہ سے نہیں ہے یعنی وہ مسلمان نہیں ہے۔ منصور اور حربویہ

میں یہ گفتگو اس نقطہ پر ختم ہوگئی منصور گھر چلے گئے، دوسرے دن امام طحاوی سے کہیں ملاقات ہوئی اور قاضی حربویہ اور اپنی گفتگو کا ان سے تذکرہ کیا، امام ابوجعفر اپنی باری والی رات میں قاضی کے پاس آئے تو انھوں نے دریافت کیا کہ آپ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ علما میں بعض لوگ اس کے بھی قائل ہیں کہ تین طلاق والی عورت اگر حاملہ بھی ہو جب بھی اس کو نفقہ نہ ملیگا۔

چونکہ یہ واقعہ میں کسی کا مذہب نہ تھا قاضی صاحب نے کہا کہ یہ بات کس نے میری طرف منسوب کی ہے امام طحاوی نے منصور فقیہ کا جن سے سنا تھا نام لے دیا، اب خدا ہی جانتا ہے کہ منصور کو غلط فہمی ہوئی تھی یا کیا ہوا تھا قاضی حربویہ نے شدت سے اس کا انکار کیا جو کسی کا مذہب ہی نہیں ہے میں خواہ مخواہ کیوں کہوں گا کہ کسی کا مذہب ہے اور فرمایا کہ میں منصور سے اس کے منہ پر پوچھکر اس کو جھٹلاؤں گا۔

دوسرے دن قاضی حربویہ نے شہر کے اہل علم کو جمع کیا، جب سارا مجمع اکٹھا ہوگیا تب انتظار ہونے لگا کہ آخر قاضی نے لوگوں کو کیوں جمع کیا ہے، قبل اس کے کہ کوئی کچھ پوچھے قاضی حربویہ نے خود پیشقدمی کی اور بغیر کسی تمہید وغیرہ کے غصہ میں منصور فقیہ کے نام اور ان کی نابینائی کی طرف تعریض کرتے ہوئے بولنے لگے۔

قوم عمیت قلوبھم کما عمیت ابصارھم — بعض لوگ جن کے دل اندھے ہیں جس طرح ان کی بینائی غائب ہے

یحکون عنا مالم نقلہ۔ — مجھ سے ایسی باتیں نقل کرتے ہیں جو میں نے نہیں کہی ہیں۔

منصور کو پہلے سے اس واقعہ کی خبر نہ تھی کہ طحاوی اور قاضی میں میرے متعلق یہ باتیں ہوئی ہیں اپنے نام اور اپنی صفت کی طرف اشارہ پاتے ہوئے سمجھ گئے کہ وہی رات والی بات ہے وہ بھی غصہ میں بھر گئے اور صرف اتنا کہکر

قد علم اللہ الکاذب — جھوٹے کو خدا جانتا ہے۔

ونھض یعنی فوراً مجلس سے اٹھ گئے، مجمع پر سناٹا طاری تھا ہر شخص اپنی جگہ بیٹھا خاموش تھا۔ قاضی حربویہ کے جبروت وجلال کا لوگوں پر اتنا اثر تھا کہ بیچارے نابینا آدمی کو دروازہ تک پہنچانے کے لئے بھی کوئی نہ اٹھا۔ البتہ ابوبکر بن الحداد جو مصر میں اپنے وقت کے بڑے زبردست شافعی عالم گذرے ہیں اور کچھ دن کے لئے مصر کے قاضی

بھی رہے ہیں ان سے نہ رہا گیا۔ انھوں نے منصور کا ہاتھ پکڑ لیا اور ان کے ساتھ باہر نکلے تا آنکہ ان کو سوار کرا دیا [1]

عجیب بات ہے کہ ان ہی ابو بکر بن الحداد کا بیان ہے کہ جس زمانہ میں قاضی حربویہ شروع شروع مصر میں آئے تھے اور میں اس وقت جوان تھا، بشر بن نصر الفقیہ کے حلقہ میں بیٹھا تھا کہ یہی نابینا شافعی عالم منصور فقیہ بھی قاضی حربویہ سے مل کر اس مجمع میں پہنچے، میں نے ان سے پوچھا کہ کہیے نئے قاضی صاحب کو آپ نے کیسا پایا؟ اس وقت ان ہی نے قاضی حربویہ کے متعلق کہا تھا۔

یا ابا بکر رایت رجلاً عالماً بالقرآن والحدیث — ابو بکر میں نے اس شخص کو پایا کہ قرآن و حدیث فقہ اور اختلافی مسائل

والفقہ والاختلاف ووجوہ المناظرۃ عالماً — نظر و فکر کے مختلف پہلوؤں کا عالم ہے نیز لغت اور عربیت کا علم

باللغۃ والعربیۃ عاقلاً ورعاً متمکناً۔ — بھی رکھتا ہے، دانش مند متقی پرہیزگار صاحب وقار آدمی ہے۔

مدح کے ان غیر معمولی الفاظ کو سن کر ابن حداد نے کہا پھر تو یہ قاضی یحییٰ بن اکثم ہیں۔ یحییٰ بن اکثم کی ہستی اسلامی تاریخ قضاۃ میں خاص اہمیت رکھتی ہے اسی کی طرف اشارہ تھا منصور فقیہ نے جواب میں کہا۔

قلت الذی عندی فیہ — بھائی میرے خیال میں وہ جیسے ہیں اس کا میں نے اظہار کیا۔

مگر ایک معمولی بات کے سلسلہ میں دونوں (یعنی حربویہ اور منصور فقیہ) میں ایسی کشیدگی پیدا ہوئی کہ پھر بجائے گھٹنے کے قصہ بڑھتا ہی چلا گیا۔ یہاں تک کہ اشخاص سے بڑھ کر اس کشمکش نے جماعتوں کو تیار کرنا شروع کیا۔ منصور فقیہ کا مصری فوج اور فوجی افسروں پر خاصا اثر تھا، ابن خلکان کا بیان ہے کہ منصور فقیہ کی طرفداری میں امیر ذکا اور فوج کا ایک طبقہ اور ان کے سوا بھی ایک گروہ منصور کا طرفدار بن گیا۔

اسی طرح شہر کے ارباب وجوہ و مناصب میں جو لوگ حربویہ کے عقید تمندوں میں تھے انھوں نے قاضی کا پارٹ لینا شروع کیا اور چند دنوں تک اس فتنہ نے بعض مواقع پر نہایت نازک صورت اختیار کر لی۔ الغرض یہ سارا جھگڑا جیسا کہ ابن خلکان کا بیان ہے سب امام طحاوی کی وجہ سے کھڑا ہوا۔ اگر منصور فقیہ کی بات کا ذکر حربویہ سے نہ کرتے تو دو دوستوں کی کشیدگی اس حد کو نہ پہنچتی۔ لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس میں امام طحاویؒ کا

[1] ابن خلکان ج ۲ ص ۱۳۶

کیا قصور ہے؟ کوئی دنیا کی بات ہوتی تو کہا جاتا کہ امام نے گویا نمامی (لگانے بجھانے) کا کام کیا۔ ایک علمی مسئلہ تھا منصور نے اس کو قاضی حربویہ کی طرف منسوب کیا کہ وہ ایسا کہتے تھے، امام طحاوی نے قاضی حربویہ سے براہ راست اس عجیب مذہب یعنی حاملہ مطلقہ ثلاثہ کو بھی نفقہ نہیں ملیگا" کی تصدیق ہی چاہی ہوگی۔ اب یہ قاضی حربویہ جانیں کہ انھوں نے کہنے کے بعد انکار کر دیا یا منصور فقیہ اس کے ذمہ دار ہیں کہ انھوں نے قاضی کی طرف اس کو غلط منسوب کر دیا۔ خدا ہی جانتا ہے کہ اصل واقعہ کیا تھا مگر بہرحال طحاوی کو اس فتنہ کا ذمہ دار ٹھیرانا خود فتنہ پردازی ہے ابن خلکان کا بیان ہے کہ

عدلہ ابو عبید علی بن الحسین بن حرب القاضی عقیب القضیۃ اللتی جرت للمنصور الفقیہ مع ابی عبید[1]

طحاوی کی تعدیل قاضی ابو عبید علی بن الحسین بن حرب نے اس قصہ کے بعد کی جو ان کے اور منصور کے درمیان ہوا تھا۔

گویا ادھر ایما ہے کہ امام طحاوی نے اس ہیزم کشی کے ذریعہ سے اپنا رسوخ قاضی حربویہ کے دل میں پیدا کیا اور باوجود حنفی المسلک ہونے کے اس شافعی المشرب والمکتب قاضی کے دوست بن گئے اور بیچارے منصور فقیہ شافعی کو ان کی نگاہوں سے گرا دیا۔

بالفرض اگر قاضی حربویہ ابو عبید نے الطحاوی کی تعدیل اسی واقعہ کے بعد یا اس واقعہ سے متاثر ہو کر کی جب بھی الطحاوی پر یہ الزام قطعًا بے بنیاد ہے کہ ان کا ارادہ منصور کو قاضی کی نگاہ سے گرانا تھا، امام طحاوی کو یہ کیا معلوم تھا کہ منصور فقیہ جو بات ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس کے انتساب کا قاضی حربویہ انکار کرینگے اگر وہ انکار نہ کرتے اور کہدیتے ہاں میں نے کہا تھا تو پھر فتنہ کاہے کو کھڑا ہوتا۔ اس لئے میرے خیال میں اس واقعہ کی ذمہ داری ان ہی دونوں شافعیوں (منصور اور قاضی حربویہ) پر ہے طحاوی کا دامن بالکل پاک ہے۔

ماسوا اس کے قاضی حربویہ اور امام طحاوی کے تعلقات میں خوشگواری میرے خیال میں بہ نسبت اس واقعہ کے ایک اور واقعہ سے اگر پیدا ہوئی ہو تو یہ زیادہ قرین قیاس ہے۔

ایک اور واقعہ | چونکہ امام طحاوی پر اس واقعہ کے ذریعہ سے شوافع نے گویا ایک طرح کا الزام لگانا چاہا ہے اور

[1] ج ۱ ص ۱۹۔

اپنے ایک عالم کے خون کو ان ہی کی گردن پر ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ یہاں اس دوسرے واقعہ کا بھی ذکر کر دوں جو میرے نزدیک قاضی حربویہ کی ہمدردی کا امام طحاوی کے ساتھ زیادہ تر مناسب ہو سکتا ہے۔

حافظ ابن حجر اور دوسرے محدث مورخین کی کتابوں میں یہ واقعہ پایا جاتا ہے میں ملحقات الکندی سے اسے نقل کرتا ہوں کہ ماذرائی محمد بن علی جس پر قاضی حربویہ کے اجلاس میں ایک عورت نے شفعہ کا مقدمہ دائر کیا تھا، حج سے جب واپس ہوئے تو پھر قاضی حربویہ نے اس پر یورش کی اور کوئی صاحب اسحاق بن ابراہیم رازی تھے ان کو قاضی جی نے ماذرائی کے پاس یہ کہلا کر بھیجا کہ فصل القضیۃ او الحضور یعنی یا عورت کا حق ادا کرو ورنہ اجلاس میں آکر جواب دہی کرو۔ اب یہاں سے قصہ شروع ہوتا ہے۔ امام طحاوی اور ماذرائی میں رواسم تھے اس نے ان سے مشورہ لیا۔ آپ نے فرمایا کہ جواب میں قاضی کو کہلا بھیجو کہ میرے دو وکیل قاضی کے اجلاس پر حاضری دینے کے لئے تیار ہیں (یعنی اظہار بالوکالت بھی ہو سکتا ہے) یہ ہی جواب دیا گیا۔ قاضی صاحب کو ضد تھی کہ ماذورائی کو خود اجلاس میں لانا چاہئے۔ انھوں نے کہلا بھیجا کہ الوکیل لا یحلف (وکیل قسم نہیں کھا سکتا) یعنی مجھے تم سے قسم کھلوانی ہے اور شریعت کا مسئلہ ہے کہ وکیل سے قسم نہیں لی جاتی، یہ عالمانہ پیترا تھا جو قاضی حربویہ نے کیا مگر یہاں بھی امام طحاوی جیسا مرد میدان موجود تھا انھوں نے ماذورائی سے کہا کہ کہلا بھیجو کہ آپ میرے پاس دو گواہوں کو بھیج دیجئے، میں ان کے پاس قسم کھا لوں گا، قانونی جواب اس کا ممکن نہ تھا یہ زبردستی کا جواب کہلا بھیجا۔

لا سبیل الی ارسال الشاھدین گواہوں کے بھیجنے کا سامان اس وقت نہیں ہو سکتا۔

ماذورائی نے امام طحاوی کے اشارہ سے اس کے جواب میں کہلا بھیجا کہ

ارسلت الی غیری بشاھدین میرے سوا آپ نے دوسرے کے پاس دو گواہ بھیجے ہیں۔

قصہ یہ تھا کہ اس سے پہلے زیادۃ اللہ بن اغلب مشہور افریقی انقلابی کے لئے قاضی حربویہ گواہ بھیج چکے تھے جواب گیا دیتے، کہلا بھیجا کہ اس وقت کچھ سیاسی مجبوریاں اور مصالح تھے اس کی تفصیل بھی بیان کی جو طویل داستان ہے آخر میں قاضی نے یہ بھی اضافہ کیا کہ تم ہی اگر زیادۃ اللہ بن اغلب کا رنگ اختیار کرتے ہو اور

تم سے بھی ملک کو، حکومت کو وہی اندیشے پیدا ہوجائیں جو اس سے تھے تو اس وقت تمہارے پاس بھی دو گواہوں کو بھیجونگا۔ چونکہ قاضی صاحب کو مسلسل خبریں پہنچائی جا رہی تھیں کہ ماذورائی بیچارہ شریعت کے مسائل کیا جانے درپردہ ابوجعفر طحاوی یہ سارے جوابات سکھا رہے ہیں اس لئے جس وقت قاضی صاحب کا قاصد ماذورائی کے پاس جا رہا تھا بے ساختہ ان کی زبان سے یہ فقرہ نکل گیا۔

تَعِسَ من لَقَّنَكَ تباہ و برباد ہو وہ جو تجھکو سکھا پڑھا رہا ہے۔

امام طحاوی تک قاضی حربویہ کا یہ فقرہ پہنچا دیا گیا۔ کہتے ہیں کہ ان کے علم و فضل دین و تقوی کا وہ اتنا احترام کرتے تھے کہ اس دفعہ قاضی کے جواب الجواب کے لئے ماذورائی نے امام طحاوی کے پاس آدمی بھیجا تو انھوں نے صاف انکار کر دیا۔ ماذورائی کی جو حالت اس وقت مصر میں تھی اس کا صحیح اندازہ ہم نہیں کر سکتے، ان ہی کتابوں میں لکھا ہے کہ جس زمانہ کا یہ ذکر ہے اس وقت مصر میں اصل حکومت ماذورائی ہی کی تھی[1]۔ لیکن ایک عالم کے مقابلہ میں ایک امیر کی امام نے قطعاً پروانہ کی اور پھر اس کا جواب انھوں نے نہیں بتلایا بالآخر ماذورائی کو عورت[2] کے سامنے جھکنا پڑا، امام طحاوی کے اس طرز عمل کی یہی خبر قاضی حربویہ کو دی گئی۔ میرے خیال میں اگر قاضی حربویہ کے دل میں امام طحاوی کے لئے نئی ہمدردی کا کوئی جدید سبب تلاش کرنا ضروری ہی ہے تو بجائے منصور فقیہ والے واقعہ کے جس میں قاضی حربویہ کے ساتھ طحاوی کی طرف سے کوئی ایسی بات نہیں ظاہر ہوئی تھی جس سے قاضی کو ان سے ہمدردی پیدا ہوتی ۔ ۔ اگر اس واقعہ کو یعنی ماذورائی کے قصہ کو ان کی ہمدردی کا سبب ٹھیرایا جائے تو یہ زیادہ قرین قیاس ہے۔

---

[1] ابن زولاق کے لفظ ہیں کہ کان محمد بن علی ھو امیر البلد فی الحقیقۃ ص ۵۲۷۔

[2] کہتے ہیں کہ جب ماذورائی سے جواب نہ چلا تو حربویہ کو غصے میں اس نے پیغام بھیجا کہ ما احضر فلیصنع ما شاء میں ان کے اجلاس میں نہیں حاضر ہونگا۔ ان کا جو جی چاہے کریں۔ قاضی صاحب نے عورت کو حکم دیا کہ جس وقت بازار میں جا رہا ہو اس کی سواری کی لگام تھام کر کھڑی ہو جائے۔ اس نے یہی کیا، ماذورائی کی یہ رسوائی تھی، بیچ میں کچھ لوگوں نے پڑکر معاملہ کو سمجھا دیا۔ عورت کو روپے دلوا دیئے۔

بہرحال کچھ بھی ہو، قاضی حربویہ نے شہود کی غیبوبت سے نفع اٹھانا چاہا اور ان متعسفین گواہوں نے طحاوی کو غیر عادل قرار دیکر ان کا نام جو دیوان شہود سے کٹوا دیا تھا ارادہ کیا کہ اس رسوائی کا ازالہ کیا جائے۔ جیسا کہ ابن خلکان کے حوالہ سے میں نے نقل کیا ہے کہ اس سال الشہود کی بڑی جماعت مکہ معظمہ میں مجاور تھی۔ ابن خلکان نے اس کے بعد لکھا ہے کہ

فاغتنم ابو عبید غیبتھم ابو عبید نے ان کی غیبوبت کو غنیمت خیال کیا۔

اور مصر کے دو مشہور نامی آدمی ابوالقاسم المامون اور ابوبکر بن سقلاب جو وہاں موجود تھے ان دونوں کو بلا کر ان کی شہادت سے امام ابوجعفر طحاوی کی تعدیل کرادی[۵] اور یوں رسوائی کا جو داغ امام کے دامنِ عزت پر حاسدوں نے لگایا تھا قاضی حربویہ کی مدد سے دھل گیا۔ غالباً اس کے بعد قدرتی طور پر امام طحاوی اور قاضی حربویہ کے تعلقات میں زیادہ گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی اور آخر میں اس کی انتہا یہ تھی کہ جب قاضی حربویہ عہدۂ قضا سے ہٹنے کے بعد درس وتدریس میں مشغول ہوئے اور مصر میں املا کا حلقہ قائم کیا تو امام ابوجعفر طحاوی جن کی عمر اس وقت ۷۵ سے زیادہ تھی، ان کے حلقہ میں بحیثیت شاگرد اور مستفید کے بیٹھنے لگے۔ ابن یونس محدث کے حوالہ سے ملحقات کندی میں منقول ہے کہ "قاضی حربویہ جب قضا کے عہدے سے ہٹے تو لوگوں کو املا کرانا شروع کیا اور ان کی حدیثیں لکھیں۔ ان سے ابو بشر دولابی، ابوجعفر طحاوی ابوحفص بن شاہین جیسے لوگ راوی ہیں"[۵۵]

اگرچہ اس زمانہ میں خصوصاً حدیث کی روایت میں عمر کی زیادتی کا چنداں خیال نہیں کیا جاتا تھا محدثین تو ایک باب ہی "روایۃ الاکابر عن الاصاغر" کا باندھتے ہیں اور یہاں تو گو امام طحاوی بہت معمر ہو چکے تھے لیکن حربویہ سے تو عمر میں پھر بھی تقریباً ۴ سال چھوٹے تھے۔ نیز حربویہ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ بعض سلسلہ ان کی روایتوں کی سند کا بہت عالی تھا یعنی آنحضرت اور ان میں وسائط نسبتاً کم تھے۔ ظاہر ہے کہ محدثین کے یہاں سندِ عالی تو کیمیا کا حکم رکھتی ہے۔

(باقی آئندہ)

۵ص ۱۹۔ ۵۵ص ۵۲۴۔

اصول دعوتِ اسلام

(۳)

از جناب مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند

تجدد دعوت | مخاطبوں کی اسی رعایت احوال کا یہ بھی تقاضا ہے کہ دعوت و تبلیغ ہر وقت اور ہر روز بلاناغہ نہ کی جائے ورنہ مخاطب اکتا جائیں گے اور آثار تبلیغ باطل ہو جائیں گے بلکہ درمیان میں وقفے اور ناغے دیکر تبلیغ کو جاری کیا جائے تاکہ ان کا شوق ہر وقت تازہ بتازہ باقی رہے چنانچہ شقیق بلخی فرماتے ہیں کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہفتہ میں ہر جمعرات کو وعظ و تذکیر فرمایا کرتے تھے ایک شخص نے عرض کیا کہ اے ابو عبدالرحمٰن کاش آپ ہمیں ہر روز وعظ سنایا کرتے تو حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا۔

واما انہ یمنعنی من ذلک انی اکرہ ان املکم	مجھکو ہر روز وعظ کہنے سے یہ بات منع کرتی ہے کہ میں
وانی اتخول علیکم بالموعظۃ کما کان	تم کو اکتا دینا نہیں چاہتا۔ میں وعظ میں وقفے اسی طرح
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتخولنا بھا	کرتا ہوں جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے
مخافۃ السامۃ علینا (بخاری و مسلم)	اکتا جانے کے ڈر سے وقفے کرتے تھے۔

غور کرو تو یہ مقصد بھی آیتِ دعوت سے ثابت ہے کیونکہ اس دعوت و تذکیر کا امر اُدْعُ کے صیغہ سے فرمایا گیا ہے جو فعل ہے اور عربیت کے قاعدہ سے فعل تجدد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے نہ کہ دوام و استمرار پر۔

ترک غلظۃ و شدۃ | اسی رعایت طبائع کے ماتحت یہ بھی ضروری ہے کہ داعی الی اللہ کا کلام نفرت انگیز مضامین سے پاک ہو اس میں افراد یا جماعتوں پر حملہ نہ ہو توہین آمیز پیرائے نہ ہوں کسی فرد یا جماعت کو اس کا نام لیکر بُرا

بھلا نہ کہا جائے۔ کلام میں تعریض و تلمیح نہ ہو طعن و تشنیع کا رنگ نہ ہو ورنہ ان قبائح پر مشتمل تبلیغ جانبداری یا بد خلقی پر محمول کی جائیگی جس کا اثر کبھی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے حضور نے حضرت ابو موسیٰ اشعری اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو بطور نصیحت فرمایا تھا۔

بشرا ولا تنفرا و یسرا ولا تعسرا　　خوشخبریاں سنانا۔ نفرت مت دلانا۔ آسانی کرنا، سختی مت کرنا، باہم

وتطاوعا ولا تختلفا۔　　متحد و متفق رہنا اختلاف نہ کرنا۔

تاخیرِ دعوت | پھر اسی رعایت طبائع کے اصول کے ماتحت مبلغ کا یہ بھی فرض ہوگا کہ وہ اپنے مخاطبوں کے احوال پر نظر ڈالکر اُن کی آمادگی اور صلاحیت قبول کی بھی جانچ کرے اور تا بحدِّ قبول ہی انھیں تبلیغ احکام کرے حتی کہ اگر ان کی حالت اس وقت ترکِ تبلیغ کی مقتضی ہو تو اس وقت ترک تبلیغ و موعظت ہی کو مصلحت شرعی سمجھے بلکہ ایسی حالت میں یہ ترکِ تبلیغ بھی حکم میں تبلیغ کے ہوگی۔ ورنہ یا آثار قبول ظاہر نہ ہو سکیں گے اور یا مبلغ کی طرف سے سوءِ عقیدت پیدا ہو جائے گی جو آئندہ کی توقعات قبولیت کا راستہ بھی بند کر دیگی۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک از روئے وحی کعبہ کی تعمیر میں حطیم کا حصہ بھی شامل ہونا چاہئے تھا کہ وہ جزءِ کعبہ تھا اور آپ دل سے چاہتے تھے کہ کعبہ کی موجودہ عمارت ڈھا کر اس کی از سر نو تعمیر ہو جس میں حطیم بھی داخلِ عمارت ہو جائے۔ لیکن محض اس مصلحت سے کہ قوم نو مسلم اور جاہلیت سے قریب العہد ہے کہیں اس تخریب و تعمیرِ جدید سے حضور پر یہ الزام نہ لگائے کہ یہ کیسے پیغمبر ہیں جنھوں نے پہلے کعبہ ہی پر ہاتھ صاف کیا اور اس سے سوءِ عقیدت پیدا ہو جائے جو آئندہ ہر ایک تبلیغ اور تسلیم و قبول سے قوم کی محرومی کا باعث ہو آپ نے یہ نئی تعمیر ملتوی فرمادی جس سے واضح ہے کہ مقاصد شرعیہ کے اجراء و تنفیذ میں مخاطبوں کے احوال کی رعایت ناگزیر اور یہ اندازہ لگا لینا ضروری ہے کہ اس مقصد شرعی (مثلاً تبلیغ) کے قبول کرنے پر ان کی طبائع کس حد تک آمادہ ہیں اور فی الحال ان کے سامنے کتنی چیز رکھنی چاہئے۔

اغماض از معصیت | حتی کہ بعض اوقات مخاطب کو ایک صریح معصیت میں مبتلا دیکھتے ہوئے بھی محض اس مصلحت سے

نصیحت ترک کر دی جاتی ہے اور معصیت کو ہونے دیا جاتا ہے کہ مخاطب کی حالت قبولِ نصیحت کے مقام پر پہنچی ہوئی نہیں ہوتی۔

صحن نبوی میں ایک اعرابی نے پیشاب کرنا شروع کر دیا صحابہ نے اسے ڈانٹنا دہمکانا چاہا گویا نہی عن المنکر پر آمادہ ہوئے آپ نے سب کو روکدیا اور اعرابی کی اس ناجائز حرکت کو ہونے دیا کہ اس حالت میں روکنے اور دھمکانے سے اس کا پیشاب بند ہوجاتا اور وہ بیمار پڑجاتا اس کی فراغت کے بعد صحن مسجد کو تو پاک کرادیا اور اسے بلاکر بہت پیار محبت اور نرمی سے فرمایا کہ اے عزیز مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئیں ان کا موضوع نماز اور ذکر اللہ ہے اعرابی پر اس طرزِ نصیحت کا غیر معمولی اثر ہوا اور بولا کہ آنحضرت نے نہ مجھکو مارا اور نہ برا بھلا کہا میں نے آپ سے اچھا تو کوئی معلم کبھی دیکھا ہی نہیں۔

شفقت ورحمت نظر کو اور گہرا کیا جائے تو اس رعایت طبائع کی بنیاد شفقت وکرم پر ہے گویا رعایت طبائع کے کلیہ میں سے شفقت اور رحمتِ ربانی کا اصول نکلتا ہے۔ کلیہ میں سے ایک اور عمیق کلیہ نکلتا ہے گویا جس طرح دعوت الی اللہ کے سہ گانہ طرق کی روح رعایت طبائع تھی اسی طرح رعایتِ طبائع کی روح شفقت ورحمت ہے۔ اگر رحمت وشفقت کا اصول سامنے نہ ہو تو رعایت طبائع کی ضرورت ہی نہیں ہو سکتی۔ پس رعایت طبائع باوجود کلیہ ہونے کے شفقت ورحمت کا جزیہ ثابت ہوئی اصل اصول اور وسیع کلیہ رحمت وشفقت رہا اور ظاہر ہے کہ جب جزیہ کسی نص سے ثابت ہوتا ہے تو اس میں چھپا ہوا کلیہ بالاولیٰ اس نص سے ثابت ہوجاتا ہے۔ اس لئے دعوت الی اللہ کے سلسلہ میں مبلغ کے لئے رحمت وشفقت کا اصول بھی اسی آیت سے نکل آیا اور واضح ہوگیا کہ جب تک مبلغ کو اپنے مخاطبوں کے ساتھ شفقت نہ ہو اس کی تبلیغ دلوں میں گھر نہیں کر سکتی۔ اس کا مقتضا یہ ہے کہ مبلغ کی تمامتر ہمت صرف یہی نہ ہونی چاہئے کہ وہ اپنا فریضہ تبلیغ ادا کر کے بری الذمہ ہوجائے اور اس برارت ذمہ ہی کو سب سے بڑا مطمح نظر سمجھ لے۔ خواہ مخاطب سنے یا نہ سنے اور مانے یا نہ مانے۔ نہیں بلکہ اس کے دل میں باپ کی سی شفقت ہونی چاہئے کہ وہ مخاطبوں کے راہِ راست پر آنے کی تدبیریں کرے اور دل میں یہ مقصد ٹھہرائے کہ کسی نہ کسی طرح وہ مخاطب کو ہدایت پر لا کر ہی

مطمئن ہوگا. جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تبلیغی رحمت و شفقت کو انتہائی حدود تک پہنچا دیا تھا اور جب کوئی ہدایت قبول نہ کرتا تو آپ رنجیدہ ہوتے دل میں کڑھتے اور غمزدہ ہوجاتے حتی کہ حق تعالیٰ کو اتنی غیر معمولی شفقت سے یہ کہکر روکنے کی نوبت آئی کہ لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ اَلَّا يَكُوْنُوْا مُؤْمِنِيْنَ. کہیں فرمایا لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ کہیں فرمایا لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيْلٍ کہیں فرمایا مَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلَاغُ کہیں فرمایا اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ۔

حاصل یہ کہ اے پیغمبر کڑھنے یا گھٹنے یا غمزدہ رہنے کی ضرورت نہیں. آپ ان کے اوپر مسلط نہیں ہیں. خدا جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے آپ کا کام تو صرف تبلیغ ہے. بہرحال جبکہ مبلغ کے لئے شفقت و رحمت کا اصول اسی آیت سے مستنبط نکلا تو ظاہر ہے کہ شفقت و رحمت کی جسقدر بھی جزئیات ہونگی وہ بھی سب اسی آیت کے تحت میں آکر اسی آیت سے ثابت شدہ ہوجائیں گی خواہ وہ شفقت لسانی ہو یا شفقت قلبی و اخلاقی ۔

تلیین دعوت | مثلاً شفقت لسانی میں قول کی نرمی آتی ہے جو درحقیقت مبلغ کی تبلیغ کا زیور ہے جس سے تبلیغ آراستہ ہوکر محبوب قلوب بن جاتی ہے اور قلوب کو اپنی طرف جذب کرلیتی ہے جیسا کہ اس کے بالمقابل آواز کی کرختگی زبان کی تیزی اور اخلاق کی شدت و غلظت دلوں کو چھیل ڈالتی ہے اور تبلیغ و مبلغ سے بیگانہ ہی نہیں متنفر کردیتی ہے اسی لئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رحمت و شفقت کا خصوصی ارشاد تھا۔

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ ۔ آپ اللہ کی رحمت سے ان لوگوں کے لئے نرم ہوگئے ہیں اگر آپ تندزبان اور سخت دل ہوتے تو یہ لوگ آپ کے پاس سے بھاگ جاتے آپ ان کو معاف کردیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے۔

حضرت موسیٰ و ہرون علیہما السلام کو فرعون جیسے متمرد اور باغی کے حق میں نرمئ قول کا حکم دیا گیا ارشاد ہوا۔

اِذْهَبَا اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهٗ طَغٰى فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى ۔ تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ. اس نے سرکشی کی ہے اس سے نرم باتیں کہو شاید وہ یاد کرے اور خدا سے ڈرے۔

پھر جس طرح مبلغ کے لئے شفقت لسانی ضروری ہے اسی طرح بلکہ اس سے زیادہ شفقت قلبی اور شفقت خلاقی کی ضرورت ہے کہ درحقیقت نرمیٔ زبان نرمیٔ اخلاق ہی کے تابع ہے ہاں مگر چونکہ نرمی اخلاق کلام کی صفت نہیں بلکہ خود متکلم کی صفت ہے اس لئے اس کی جزئیات داعی الی اللہ کے عنوان کے نیچے آئیں گی۔

تدبیر و تصرف | اسی کے ذیل میں تمام وہ شفقت آمیز تدابیر بھی آجاتی ہیں جو تبلیغ کو موثر بنانے اور مخاطبوں کے دلوں کو کھینچنے کے لئے ضروری ہوں مثلاً مبلغ کے لئے ضروری ہوگا کہ مخلصانہ تبلیغ کے ساتھ ایک ایسا ماحول بھی پیدا کردے جس کے ماتحت لوگ تبلیغ کی طرف خود بخود جھکتے چلے آئیں اور دائرہ تبلیغ وسیع اور مقبول ہوجائے اس سلسلہ میں چونکہ عام طبائع شوکت پسند ہوتی ہیں اس لئے تبلیغ کو موثر بنانے کے لئے مبلغ پر لازم ہے کہ تبلیغ کی پشت پر شوکت و قوت بھی کھڑی کردی جائے تاکہ شوکت پسندوں کو بھی اس کی طرف جھکنے سے چارۂ کار نہ رہے جس کی ایک صورت یہ ہے کہ تبلیغ عام شروع کرنے سے پیشتر مقام تبلیغ کے با اثر افراد کو مقاصد تبلیغ سے مطلع کرکے ان کی ہمدردی حاصل کرلی جائے تاکہ با اثر اور با رسوخ مقامی افراد کی سرپرستی میں یہ پرشوکت تبلیغ عوام کی توجہ کو جذب کرسکے اور اس کا حلقہ خود بخود وسیع ہوجائے۔

آخر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا کیوں فرمائی تھی کہ الٰہی اسلام کو عزت دے دو میں سے ایک کو حلقہ بگوش اسلام کرکے عمر بن خطاب یا عمرو بن ہشام (ابو جہل) ان میں سے جو بھی تجھے محبوب ہو۔ اس دعا کی غرض و غایت ہی یہ تھی کہ اسلام میں کس مپرسی کے بجائے شوکت کے آثار نمایاں ہوجائیں تاکہ شوکت پرست طبیعتیں بھی ادھر جھکنے لگیں اور تبلیغ احکام بسہولت ممکن ہوجائے اور راستے کے فتنے دفع ہونے لگیں، چنانچہ فاروق اعظم کے اسلام لاتے ہی اسلام مخفی گھروں سے نکلکر میدان میں آگیا اور اس کی تبلیغ میں آثار شوکت و قوت پیدا ہوگئے۔

یا مثلاً تبلیغ کو انفرادی کرنے کے بجائے جماعتی بنا دیا جانا قلوب کو کھینچ لانے میں زیادہ موثر ہے۔ فرد واحد کا ایک ہی اثر ہے اور جماعت کا مجموعی اثر کچھ اور ہی ہے۔ اسی لئے قرآن حکیم نے جماعتی تبلیغ کا اسوہ قائم فرمایا ارشادِ ربانی ہے۔

وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ اور ان کے سامنے اصحاب قریہ کی مثال پیش کیجئے کہ جب ان کے پاس جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ. إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ مبلغ آئے اور جب ہم نے ان کے پاس دو شخصوں کو بھیجا تو انھوں نے ان دونوں فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ کو جھٹلایا پھر ہم نے ایک تیسرے مبلغ کا اضافہ کرکے ان کو معزز کردیا اور انھوں نے کہا ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں

یا مثلاً تبلیغ کو منظم بنانے کی صورت نہیں پیدا کیا جاتا کہ اس کی شاخیں ہوں وہ کسی مرکز کی طرف سمٹی ہوئی ہوں اس کا سرمایہ ایک بیت المال کی صورت سے منظم ہو۔ اس کا ایک امیر ہو جس کے احکام کے ماتحت مبلغین نقل وحرکت کریں وغیرہ وغیرہ۔ جیسا کہ قرنِ اول میں مسجد نبوی مرکز تبلیغ تھی اور وہیں سے جماعتیں اور افراد منتخب ہو کر تبلیغ کے لئے خدا کے ملک میں پھیلتے تھے اور سب کا رجوع اسی قبلۂ تبلیغ خطہ اور ذات اقدس نبوی کی طرف رہتا تھا گویا تبلیغ کا مرکز بھی تھا اور محیط بھی جس کے تمام خطوط مرکز کی طرف سمٹتے دکھائی دیتے تھے اور پھر مرکز سے محیط کی طرف پھیلتے ہوئے نظر پڑتے تھے اور اس طرح پر کار تبلیغ ایک اعلیٰ نظم کے ساتھ ہو رہا تھا جس نے صرف دہ سالہ حیات مدنی میں حجاز اور اس کے ماحول کو دائرۂ اسلام میں محصور کردیا تھا۔ اگر اس قسم کی تدابیر کے ماتحت فرائض تبلیغ ادا کئے جائیں تو لوگ اس پرشوکت تبلیغ کی طرف خود بخود متوجہ ہونے لگیں گے اور ایک ایسی فضا پیدا ہو جائے گی جس میں لوگوں کو تبلیغی مقاصد کی طرف آنا سہل ہی نہیں بلکہ طبعاً پسندیدہ اور مرغوب محسوس ہونے لگے گا۔

بہر حال آیت دعوت سے نفس دعوت اور اس کے اوصاف وطرق کے بارہ میں یہ ۱۷ امور مستنبط ہوئے مقامات کی ضروری تشریح آیت سے ہوگئی تو اب تیسرا مقام مدعوین کی شرح کا آتا ہے کہ دعوت الی اللہ کے سلسلہ میں مخاطبوں اور مدعوین کے اوصاف کیا ہونے چاہئیں یا دوسرے لفظوں میں مبلغوں کو بطور اصول کلی اپنے مخاطبوں کو سب سے پہلے کن اوصاف کی ہدایت کرنی چاہئے جو آئندہ تبلیغ کو مؤثر اور کارآمد بنا سکیں، یا مخاطب کس کس وضع اور قماش کے ہوتے ہیں کہ مبلغ کو ان کی ذہنی رفتار کا خیال رکھنا چاہئے۔

مَدْعُوِّین

ظاہر ہے کہ دعوت کی یہ عرض کردہ انواع سہ گانہ اور ان کے اصناف واوصاف جبکہ مخاطبوں کے متفاوت

حالات کے معیار سے وضع کی گئی ہیں تو اسی سے مدعوین کی اقسام بھی خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں کیونکہ یہ ایک طبعی اصول ہے کہ سامان دعوت مدعو کے مناسب مذاق ہی تیار کیا جاتا ہے پس جبکہ اس دعوتی دسترخوان پر حصر کے ساتھ حجت کی تین نوعیں لا کر چنی گئیں تو یہی اس کی بھی صاف دلیل ہے کہ مدعو بھی دنیا میں تین ہی قسم کے ہو سکتے ہیں تاکہ ہر ایک نوع کے مناسب حجت کی نوع پیش کی جا سکے۔

اذکیا، (حجت پسند) | ایک وہ کامل الاستعداد طبقہ ہے جن کے قلوب روشن ہوں. علم کی صادق طلب اور معرفتِ حق کی سچی تڑپ ان میں بدرجۂ اتم موجود ہو اور وہ ہر مدعا میں صرف ایسی پختہ دلیلوں اور حجتوں کے طلبگار رہے ہوں جو یقینی ہوں اور دلوں میں نور یقین پیدا کر سکیں. ظاہر ہے کہ ایسے افراد سے خطاب کی صورت بجز دلائل قطعیہ کے دوسری نہیں ہو سکتی اور اسی کا نام قرآن کی زبان میں حکمت ہے جو آیت ادع الی سبیل ربك بالحکمۃ میں مذکور ہے

اغبیا (منازعت پسند) | اس کے بالمقابل بلکہ اس کی ضد ایک وہ کج فہم طبقہ ہے جن کی طبیعتوں میں سلامتی اور ذوق تحقیق کے بجائے بحث و نزاع کج بحثی اور کٹ حجتی کے جراثیم بھرے ہوئے ہوں ان کے نزدیک سب سے بڑا کمال صرف بولتے رہنا اور خاموش نہ رہنا ہے. نہ ان کی بدمذاقی کسی فطری حجت و دلیل کو برداشت کرتی ہے اور نہ انھیں کوئی عقلی استدلال مطمئن کر سکتا ہے. اس لئے ان کے حق میں محققانہ کلام سودمند ہی نہیں ہو سکتا بلکہ سم قاتل کا حکم رکھتا ہے انھیں صرف ایسا معارضہ اور الزام ہی خاموش کر سکتا ہے جو اُن کے مسلمات کی رو سے ہو اور اسی رنگ احتجاج کو مجادلہ کہا گیا تھا اس لئے کج بحثوں کے حق میں حکمت کا کلمہ مفید نہیں ہو سکتا بلکہ صرف مجادلہ جس کے مقدمات اگر مسلمہ فریقین ہوں تو اسی کا نام لسانِ قرآن میں مجادلہ حسنہ ہے. پس قرآن نے مجادلہ حسنہ کا باب قائم فرمایا تو گویا اس نے یہ بھی بتا دیا کہ مدعوین کا ایک طبقہ مجادلہ پسند اغبیا کا بھی ہے جس کے سامنے حکمت کی بجائے مجادلت ہی سے کام لینا چاہیے۔

صلحا، (سلامت پسند) | پھر ان دونوں طبقوں کے درمیان ایک بین بین طبقہ ہے جو نہ تو کمالِ فہم اور سلامتِ ذوق میں حکما و عقلا کی حد تک پہنچا ہوا ہے جس کی تسلی خاطر کے لئے دلائل قطعیہ اور حکمت درکار ہو اور نہ بدذوقی میں

اس کا حال اغبیا اور کج بحثوں کا سا ہے کہ اس کے خاموش کرنے کے لئے الزامی حجت اور مجادلہ کی نوبت آئے بلکہ ایک درمیانی حد میں سادہ فطرت اور خلقی سلامت روی پر ہوتا ہے جس کی تفہیم کے لئے واعظانہ خطابیات، اقناعی دلائل، سادہ مثالیں، عام فہم لطائف اور عبرت انگیز حکایات ہی کافی ہوتی ہیں۔ قرآن مجید نے اسی طبقہ کے لئے موعظہ حسنہ کے طرزِ خطاب کو اختیار کرنے کا امر فرمایا ہے۔

بہرحال یہ ثابت ہوگیا کہ اگر حصر کے ساتھ حجت بیانی کے یہ تین ہی طریقے نکلتے تھے حکمت، مجادلت اور موعظت تو ان کے مقتضا کے مطابق حجت نیوش افراد بھی تین ہی طبقوں میں منحصر نکلے۔ عقلا، اغبیا اور صلحا، اور ہر ایک طبقہ ایک ایک طریقہ کا مقتضا نکلا یعنی حکمت عقلا کو چاہتی ہے مجادلت اغبیا کو کھینچتی ہے اور موعظت صلحا کا تقاضا کرتی ہے اسی لئے آیتِ دعوت کے ان تین منصوص طرقِ حجت کے مقتضا سے مخاطبوں کی یہ تین انواع پیدا ہو کر درحقیقت آیت ہی سے ثابت شدہ نکلیں۔

قبول سماع | مخاطبوں کی اس اقتضائی تقسیم سے ان کا وصفِ حسن یہاں سے اور نکلتا ہے جو ان میں بتقاضائے عقل راسخ رہنا چاہئے اور وہ جذبۂ قبولیت اور تسلیم حق ہے یعنی مخاطب کا جوہر یہ ہے کہ وہ دعوت الی اللہ کو سماع قبول سے سنے اور بشرطِ معقولیت مانے اور تسلیم کر لینے کا جذبہ اپنے اندر رکھے کیونکہ حق تعالیٰ نے جبکہ حجت بیانی کی یہ سہ گانہ قسمیں محض مخاطبوں کے فہم کے تفاوت اور ان کی سمجھ کی مختلف درجات کی وجہ سے فرمائی ہیں تو ان کی غرض و غایت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مخاطب کو انکار کی گنجائش نہ رہے اور بشرطِ عقل و انصاف وہ کلمۂ حق کو قبول کرنے پر اپنے دلی داعیہ سے مجبور ہو جائے۔ اگر یہ غرض نہ ہوتی تو استدلال اور حجت بیانی اور ان کے مختلف طریقوں کی حاجت ہی نہ تھی محض احکام کا بیان کر دیا جانا کافی تھا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور خواہ قبولیت کی اس میں گنجائش اور استعداد ہو یا نہ ہو۔ گویا داعی الی اللہ صرف اس کا مصداق ہوتا کہ ع کس بشنود یا نشنود من گفتگوئے می کنم

ترکِ اعراض، ترکِ لہو، ترکِ شغب | اب غور کرو تو سماع قبول کے اثبات سے اس کی ضد جسے سو قبول کہنا چاہئے اور جو قلب

ترکِ عناد اور قلت سوال | میں دعوت کو راسخ نہ ہونے دے مع اپنی تمام اقسام کے اس آیت سے خود بخود منفی ہو جاتی ہے

مثلاً قلب کا لہو ولعب اور لاابالی پن۔ قلت فکر یا قلبی اعراض اور بے توجہی یا زبان کی بکواس کثرتِ سوال، اور فضول استفسارات یا دور از کار احتمالات وشبہات جو کلام کو رلانے کے لئے کئے جائیں اور جن کی طبعی خاصیت ہی یہ ہے کہ کہ مخاطب کے دل میں داعی کی بات جمنے نہ دیں اور اس پر کسی حیثیت سے بھی متکلم کا اثر نہ ہونے دیں اس آیتِ دعوت سے مردود ہوجاتے ہیں کیونکہ قاعدہ ہے کہ الامر بالشئی یقتضی النہی عن ضدہ (کسی شے کا حکم دینا اس کی ضد کی ممانعت کی دلیل ہوتا ہے۔) سامع کے ان قبیح اوصاف پر قرآن حکیم نے جدا جدا بھی روشنی ڈالی ہے۔

مثلاً قلبی اعراض اور بے توجہی پر ملامت کرتے ہوئے ہٹ دہرموں اور متعصبوں کی شان بتائی کہ

ولو اسمعہم لتولوا وہم معرضون — اور اگر وہ ان کو سنائیں گے بھی تب بھی وہ پشت پھیر کر چلے جائیں گے اس حال میں کہ وہ اعراض کرنیوالے ہونگے

دوسری جگہ فرمایا۔

بل ہم عن ذکر ربہم معرضون — بلکہ وہ اپنے رب کے ذکر سے اعراض کرنے والے ہوں گے۔

یا مثلاً شور وشغب کے بارہ میں قرآن نے دوسری جگہ منکروں کی یہ خصلت تفصیل سے بیان فرمائی ہے کہ کلام حق کو سرے سے سننے ہی کا ارادہ نہیں رکھتے چہ جائیکہ سماعِ قبول سے سنتے حتی کہ شور وشغب سے دوسروں کو بھی نہیں سننے دیتے۔ فرمایا

وقال الذین کفروا لاتسمعوا لھذا القرآن والغوا فیہ لعلکم تغلبون۔ — اور کافروں نے کہا کہ اس قرآن کو مت سنو اور شور مچاؤ تاکہ تم غالب آجاؤ۔

یا مثلاً قلبی لہو ولعب کے بارہ میں فرمایا۔

ومن الناس من یشتری لھو الحدیث لیضل عن سبیل اللہ بغیر حق و یتخذھا ھزوا۔ — اور بعض لوگ وہ ہیں جو لغو اور فضول باتیں خریدتے ہیں تاکہ اللہ کے راستے سے بغیر حق کے گمراہ کردیں اور اس کو تمسخر اور استہزا کی چیز بنادیں۔

یا مثلاً حدیث میں کثرتِ سوال کی ممانعت فرمائی گئی جو محض قیل وقال کے لئے ہو اور جس سے واقع شدہ

شک کا مٹانا مقصود نہ ہو بلکہ شکوک کا واقع کرنا اور تکلیف کلام کو مشکوک بنانا منظور ہو۔

نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کثرۃ السوال وعن قیل وقال وعن اضاعۃ المال (مسلم) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کثرت سوال قیل وقال اور اضاعتِ مال سے منع فرمایا ہے۔

داعی الی اللہ

اب جبکہ مدعوالیہ (دعوتی پروگرام) دعوت اور مدعو کی اقسام وانواع اور متعلقہ احوال آیتِ دعوت کے ماتحت روشنی میں آچکے تو اب داعی اور مبلغ کا درجہ آتا ہے کہ اس کے اوصاف اور آداب وشروط پر اس آیت نے کیا روشنی ڈالی ہے اور مبلغین کے لئے اس سے کیا کیا ہدایتیں مستنبط ہوتی ہیں؟ چونکہ ہدایت وتبلیغ کی کامیابی بہت حد تک مبلغ کے ذاتی اوصاف اس کے اخلاقی کیریکٹر اور اس کی علمی قابلیت پر موقوف ہے اس لئے اس باب میں داعی کے احوال کا موضوع سب سے زیادہ اہم ہے اور مبلغوں کا فرض ہے کہ اُسے زیادہ غور سے پڑھکر اپنی زندگی کو اس مستنبط دستور العمل پر ڈھالنے کی انتہائی سعی کریں اگر وہ صحیح معنی میں مبلغ بننا اور حقیقتاً اپنی تبلیغ کو موثر بنانا چاہتے ہیں ہم نے اسی لئے اس موضوع کو سب سے آخر میں رکھا ہے تاکہ ختم کلام پر یہ موضوع خصوصیت سے قلوب میں اپنا اثر چھوڑ جائے، جہانتک غور کیا گیا اس آیت سے بلاواسطہ یا بالواسطہ دعاۃ امت کے وہ اوصاف جن پر تبلیغ ودعوت کے موثر ہونے کا دارومدار ہے اصولاً دو قسم کے نکلتے ہیں ایک وہ جو مبلغ کی ذات کے لئے بطور اس کے وصف کے ضروری ہیں اور دوسرے وہ جو اس کے فعل تبلیغ کے لئے اس میں ناگزیر طریقہ پر ہونے چاہئیں جن کے بغیر اس کے مخاطبوں پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔

مبلغ کے ذاتی اوصاف

علم وبصیرت ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں سب سے پہلی چیز مبلغ کے لئے علم وبصیرت ہے جس سے تبلیغ کی اساس قائم ہوتی ہے کیونکہ شرعی مقاصد کی تبلیغی اساس ظاہر ہے کہ جہالت نہیں ہو سکتی، جاہل مبلغ تبلیغ ہی نہیں کر سکتا — چہ جائیکہ اس کے موثر غیر موثر ہونے کی بحث سامنے آئے، کیونکہ تبلیغ کی حقیقت ایصال (پہنچانا) ہے اگر خود مبلغ ہی میں وہ چیز نہ ہو جو پہنچائی جانی چاہئے تو وہ پہنچا کس چیز کو سکتا ہے؟ اور اگر علم کے درجہ میں ہو لیکن اس کے پہنچانے کا

ڈھنگ اسے نہ معلوم ہو تو اس کا پہنچانا کیسے موثر ہو سکتا ہے؟۔

پس حق تعالیٰ نے جب دعوت الی اللہ کے تین طریقے حکمت و موعظت اور مجادلت تجویز کئے اور دعوتی پروگرام سبیل رب کو بتلایا، گویا سبیل رب موجود نہ ہو تو دعوت کا وجود نہیں ہو سکتا اور حکمت و موعظت و مجادلت نہ ہو تو دعوت کا ڈھنگ درست نہیں رہ سکتا تو اس کے صاف معنی یہ نکلے کہ مبلغ سبیلِ رب کا عالم بھی ہو جسے وہ پہنچائے اور حکمت و موعظت و مجادلت میں مبصر بھی ہو جس سے وہ اپنا پیام موثر بنائے۔ مبلغ کے حق میں ضروری ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور واعظ یا رسمی لکچرار نہ ہو بلکہ سبیل رب کے مسائل اور انواع دلائل کا عالم ہو جسے مناسب وقت حجت و برہان کے انتخاب کرنے میں جہالت مانع نہ ہو۔

فہم و فراست | اور جبکہ سہ گانہ انواعِ حجت کا عالم ہونا مبلغ کیلئے ضروری ہوا۔ اور یہ تین طریقے تین ہی قسم کی جماعتوں کے لئے تجویز فرمائے گئے جن میں سے ایک ایک طریقہ ایک ایک طبقہ کے لئے مخصوص ہے تو قدرتی طور پر یہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ مبلغ میں مخاطبوں کے ان طبقات کی تشخیص کا فہم اور تدبر بھی ہونا چاہئے تاکہ وہ یہ اندازہ کر سکے کہ آیا اس وقت اس کے مخاطب عقلاء اور فلسفی مزاج لوگ ہیں یا سادہ لوح اور سلیم الطبع اشخاص یا کج فہم اور کج بحث افراد ہیں جن کے مناسب وہ حکمت اور مجادلت کے ڈھنگ کا انتخاب کر سکے اگر وہ ان طبقات اور ان کی ذہنیتوں میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو گو انواع دلائل کا کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو اس کی تبلیغ کبھی موثر اور نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ فرض کیجئے کہ آپ کے سامنے بی اے اور ایم اے کے ڈگری یافتہ افراد کا اجتماع ہو جنھیں چوبیس گھنٹہ عقلیت ستاتی رہتی ہو اور اس لئے وہ دینی مقاصد کو اپنے اس مذاق کے مناسب دلائل سے فلسفیانہ رنگ میں سمجھنا چاہتے ہوں اور چاہتے ہوں کہ قرآن ان کے سامنے ضرور پیش کیا جائے مگر انہی کی زبان میں پیش کیا جائے اگر آپ انھیں واعظانہ خطابیات اور اقناعی دلائل سے سمجھانے لگیں جو اک خالی الذہن اور تشنۂ ہدایت طالب کے سامنے اختیار کیا جاتا ہے یا الزام پسند طبقہ کے سامنے حکیمانہ حقائق کا اظہار کرنے لگیں یا سادہ لوحوں کو الزامی حجتوں سے عاجز کرنے لگیں تو کیا یہ تبلیغ کوئی اچھا اثر پیدا کر سکے گی؟ نہیں بلکہ محض صدا

بے صحرا ثابت ہوگی؟ اور اس کا کوئی بھی اثر مخاطبوں پر نہ پڑ سکے گا؟ بلکہ اس صورت میں سامعین مبلغ کی ذات کے بارہ میں بری رائے قائم کرنے پر مجبور ہوجائیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مبلغ سے حسن عقیدت مشکر اس کی تبلیغ ہمیشہ کے لئے بے اثر بلکہ مسدود ہوجائے گی گویا نافہم مبلغ اپنی نافہمانہ تبلیغ سے خود تبلیغ کے راستہ میں نادانستہ روڑے اٹکاتا رہتا ہے اور اسے پتہ بھی نہیں چلتا کہ وہ مبلغ ہو کر تبلیغ کے بارہ میں کیا عمل جراحی کر رہا ہے؟

بہرحال نافہم عالم اور بے بصر مبلغ کے علوم و معارف اسی طرح بے محل ضائع ہوتے رہتے ہیں جس طرح چٹیل میدانوں میں بارش کہ نہ جذب ہی ہوتی ہے کہ سبزہ اُگے اور نہ جمع ہی ہوتی ہے کہ ذریعہ سیرابی بنے اسی لئے ارشاد نبوی ہے۔

کلموا الناس علی قدر عقولھم۔ لوگوں سے اُن کی عقلوں کے مطابق کلام کرو

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا۔

لا تعلقوا الجواھر باعناق الخنازیر۔ جواہرات خنزیروں کی گردنوں میں نہ باندھو۔

دانش و خلق | پھر یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ تبلیغ میں فہم و فراست کے ساتھ دانش و عقل اور اخلاق اسلامی بھی درکار ہیں کہ ان دو جوہروں کے بغیر دعوت الی اللہ کی کوئی ایک نوع بھی اپنے پاؤں نہیں چل سکتی کیونکہ یہ تو پہلے واضح ہو ہی چکا ہے کہ دعوت الی اللہ کے یہ تینوں طریقے حکمت موعظت مجادلت اچھے ڈھنگ سے ہونی چاہئیں جو سامعین کے قلوب میں اچھا اثر پیدا کر سکیں۔ چنانچہ اسی لئے مجادلہ میں بالتی ھی احسن کی قید لگائی گئی ۔ موعظت میں حسنہ کی قید لائی گئی اور حکمت کے لفظ ہی میں حسن و خوبی مرعی رکھی گئی تاکہ کوئی نوع بھی موثر حسن و خوبی سے خالی نہ رہے ادھر یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دعوت کا اچھا ڈھنگ اس کے مناسب حال جداگانہ ہے۔ اب اگر غور کیا جائے تو ان میں سے کسی ایک دعوت کا اچھا ڈھنگ بھی بغیر عقل و دانش اور اخلاق حسنہ کے اچھا نہیں رہ سکتا کیونکہ مجادلہ کا اچھا ڈھنگ یہ ہے کہ معاند اور کج بحث مخاطب کے اشتعال انگیز رویہ سے پیشانی پر بل نہ لایا جائے۔ متانت سے اس کی کج بحثیاں سنکر الزامی حجت سے اُسے لاجواب بنایا جائے

ظاہر ہے کہ یہ بغیر ضبطِ نفس اور صبر کے جوامع الاخلاق ہے اور بغیر عقل و دانش کے ظہور پذیر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر مبلغ میں دانش نہ ہو تو الزامی حجت کی طرف اس کا ذہن ہی منتقل نہیں ہو سکتا اور اگر ضبطِ نفس نہ ہو تو وہ اپنے آپے میں نہیں رہ سکتا کہ متانت کا مظاہرہ ہو سکے۔ اسی طرح موعظت کو بھی حسنہ بنانے میں عقل و دانش کی ضرورت اس لئے ہے کہ تبلیغ کا مضمون ایسے پاکیزہ عنوان اور ڈھنگ سے بیان کیا جائے کہ سادہ لوحوں کے دل روشن ہو جائیں اور وہ حقیقت کا اعتراف کرنے پر آمادہ ہو جائیں اور اخلاق کی اس لئے ضرورت ہے کہ ان سادہ لوحوں کی بے تمیزی اور بدویت سے جو عموماً ایسے افراد سے سرزد ہوتی ہے مبلغ پر کوئی اثر نہ پڑے۔ ایسے ہی عقلاء سے خطاب کرنے میں بھی عقل و دانش اس لئے ضروری ہے کہ اس کے بغیر کلام حکمت اور دلائل بینہ ذہن میں منضبط ہی نہیں ہو سکتیں اور ضبطِ نفس، یا اخلاق کی اس لئے ضرورت ہے کہ جب بال کی کھال نکالنے والے اذکیا، دقیق دقیق شبہات و سوالات پیش کرتے ہیں تو عادۃً مبلغ کو ایک قسم کی جھنجلاہٹ پیدا ہو جاتی ہے اگر وہ اپنے اخلاق سے اس پر غالب نہ آئے تو اس کا کلامِ حکمت کسی حکمت پسند کے سامنے ہی نہیں آسکتا اور اس صورت میں مبلغ آپے سے باہر ہو کر اپنی ساری تبلیغی عمارت کو خود ہی اپنے ہاتھوں سے گرادے گا۔

پس خطاب اذکیا، و اغبیا سے ہو یا صلحاء سے بہر صورت نفسِ خطاب کے حسن میں عقل کی اور مخاطبوں کی خصوصیات کے لحاظ سے ضبطِ نفس اور حسنِ خلق کی ضرورت ہے ورنہ اس کے بغیر مجادلہ و موعظت اور حکمت کا وہ اچھا ڈھنگ جو قرآن کو مطلوب ہے یعنی مجادلہ کا بالتی ھی احسن ہونا موعظت کا حسنہ ہونا اور حکمت کا فی نفسہٖ حسن ہونا وجود پذیر ہی نہیں ہو سکتا۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جس طرح انسانی طبقات کے مراتب و درجات بے انتہا ہیں اسی طرح علم کے مراتب بھی بے شمار ہیں۔ پس جسے جس درجہ کا علم و خلق حاصل ہو اس پر اسی درجہ کی تبلیغ ضروری ہے اور وہ اپنی ہی قابلیت کے مناسب انسانی طبقات منتخب کر سکتا ہے جو اس کی قابلیت سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنی اعلیٰ حکمت سے فلسفیوں کو تبلیغ کر سکتا ہے اور دوسرا اپنی ادنیٰ حکمت سے معمولی پڑھے لکھوں کو سمجھا سکتا ہے اور تیسرا اپنی کمتر حکمت سے

ان پڑھوں کو بھی راہِ راست پر لا سکتا ہے تو ان میں سے ہر ایک پر اپنے مناسب طبقہ کو تبلیغ کرنا فرض ہوگا یا مثلاً بعض لوگ فقط جزئیات مسائل کی تبلیغ کر سکتے ہیں بعض لوگ ان کو فقہی رنگ میں سمجھا سکتے ہیں اور بعض ان کی تفہیم فلسفیانہ انداز سے بھی کر سکتے ہیں تو جس کو بھی اپنے رنگ کا طبقہ ملجائے اسے تبلیغ سے روگردانی جائز نہ ہوگی۔ یہی صورت موعظت اور مناظرہ کی بھی ہے ان پڑھوں کے لئے معمولی استعداد کے لوگوں کا وعظ و مجادلہ موثر ہو جاتا ہے اور فلسفی مزاجوں کے لئے اونچی استعداد کے افراد ہی کی موعظت و مجادلت کارگر ہوتی ہے اس لئے جب بھی جس مبلغ کے حسب حال جماعت اس کے سامنے آجائے اسے حکمت و موعظت اور مجادلت سے غافل رہنا جائز نہ ہوگا۔ بہرحال کسی صورت میں بھی تبلیغ سے کنارہ کشی ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہو سکتی کہ ہر مسلم جو ایمان رکھتا ہے وہ اپنے ایمان کے مطابق علم و معرفت بھی رکھتا ہے اور اسی کے اندازہ سے تبلیغ کا مکلف بھی ہے۔

سعی و عمل | پھر مبلغ کے لئے جیسے علم و بصیرت، فہم و فراست اور دانش و خلق ضروری ہے ایسے ہی عملِ صالح اور تقویٰ و طہارت کی بھی ضرورت ہے کہ اس کے بغیر تبلیغ کا کوئی اثر نمایاں نہیں ہو سکتا۔ دلائل و براہین اور پر جوش تقریریں وہ اثر نہیں دکھلا سکتیں جو ایک مبلغ کی ذاتی سیرت اور عملی زندگی اس کے سادہ کلام میں اثر پیدا کر دیتی ہے۔ نیک عمل مبلغ حقیقتاً خدا کی حجت اور اس کی آیات میں سے ایک آیت ہوتا ہے جسے دیکھکر خود بخود ہزاروں دلائل سامنے آجاتے ہیں اور ہزارہا کج قلوب کا معالجہ خود اس کی ذات اور عملی زندگی بن جاتی ہے ؎

اے لقائے تو جوابِ ہر سوال　　مشکل از تو حل شود بے قیل و قال

اہلِ دل کا قد و قامت زاہدانہ لباس نورانی چہرہ قانعانہ زندگی اور عاشقانہ ہیئت خود ایک مستقل حجت و فلسفہ ہوتی ہے جو دلوں کو سکون و طمانیت بخشتی ہے۔ حضرات صحابہ ورود ہند کے وقت جب سندھ میں پہنچے اور سندھ کے بازاروں سے ان کا گذر ہوا تو ہزارہا انسان محض ان کے چہرے مہرے دیکھکر ایمان لے آئے اور ان کے دلوں نے شہادت دی کہ یہ چہرے جھوٹوں کے چہرے نہیں ہو سکتے۔ گویا کفار و مشرکین کے دلوں سے کفر کا زنگ اور شکوک و شبہات کی آلودگیاں بغیر کسی سوال و جواب کے محض ان مقدسین کی عملی زندگی نے دھو ڈالیں اسی لئے قرآنِ حکیم نے

امر بالمعروف کے وقت خطباء کو پرزور ہدایت فرمائی ہے کہ وہ جو کچھ دوسروں کو بتلائیں پہلے خود بھی اس پر عمل کریں اور جو کچھ کہیں وہ کرکے بھی دکھلائیں۔ ارشادِ حق ہے۔

اَتَأْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَکُمْ	کیا تم لوگوں کو نیکی کا امر کرتے ہو اور خود اپنے آپ کو
وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْکِتَابَ اَفَلَا	بھول جاتے ہو درآنحالیکہ تم کتاب کی تلاوت کرتے ہو
تَعْقِلُوْنَ۔	تو پس کیا تم سمجھتے نہیں ہو۔

دوسری جگہ فرمایا۔

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ	اے ایمان والو تم وہ بات کیوں کہتے ہو جسے تم کرتے نہیں۔ اللہ
کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ	کے نزدیک یہ بات بہت بری ہے کہ تم وہ کہو جسے تم خود نہ کرو۔

تبلیغ کی عملی ترتیب یہی وجہ ہے کہ اسلام نے تبلیغ میں ایک خاص ترتیب قائم فرمائی ہے جس کی ابتدا خود مبلغ کی ذات سے کی ہے یعنی مبلغ پہلے اپنے نفس کو تبلیغ کرکے اُسے نمونۂ عمل بنا کر دکھائے اور اس کے بعد بھی فوراً ہی قوم کو مخاطب نہ بنائے بلکہ اس سے پہلے اپنے اہل وعیال کو تبلیغ کرکے انھیں عمل کا نمونہ بنائے اور پھر اپنے عزیزوں اور رشتہ داروں کو اپنے مقاصد سمجھا کر نمونۂ عمل بنائے پھر اپنے شہر اور پھر اُس کے مضافات میں عمل کے نمونے قائم کرے تب کہیں بیرونی دنیا تک تبلیغ کا درجہ آتا ہے چنانچہ قرآن نے اسی ترتیب کو قائم کرنے کے لئے خود مبلغ کے نفس اور پھر اس کے اہلِ خانہ کے بارہ میں فرمایا۔

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قُوْا اَنْفُسَکُمْ وَ	اے ایمان والو تم اپنے آپ کو اور اپنے اہل وعیال کو
اَهْلِیْکُمْ نَارًا۔	دوزخ سے بچاؤ۔

پھر رشتہ داروں کے بارہ میں فرمایا۔

وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ۔	اور اپنے قریب کے رشتہ داروں کو ڈرائیے۔

پھر اہلِ شہر اور مضافات اور اس کے بعد عام اہلِ ملک کے بارہ میں فرمایا۔

لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا وَ　　تاکہ اہلِ شہر کو اور جو ان کے قرب و جوار میں رہتے ہیں ان کو ڈرائیں اور آپ

تُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيْهِ -　　ان لوگوں کو اس جمع ہونے کے دن سے ڈرائیں جس میں کوئی شک نہیں ہے

اور سب سے آخر میں عام دنیا کے لئے فرمایا۔

لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا -　　تاکہ آپ تمام اہلِ عالم کے لئے نذیر ہوں۔

اس ترتیب سے صاف واضح ہے کہ تبلیغ کا آغاز اپنے نفس سے کر کے پھر علی الترتیب اس کے دائرہ کو وسیع کیا جانا ہی تبلیغ کو موثر اور ہمہ گیر کر سکتا ہے، بہرحال تبلیغ کا دلوں میں اثر انداز ہونا مبلغ کی ذاتی صلاحیت و عمل پر موقوف ہے کہ بسا اوقات صلاح و عمل کی یہ خاموش زبان ہی تبلیغ کا کام کر جاتی ہے اور بلا کسی تقریر و موعظت کے قلوب فتح ہو جاتے ہیں جو تبلیغ کا اصل مقصد ہے۔ اگر کہا جائے کہ تبلیغ کے لئے سبیلِ رب کا علماً موجود ہونا کافی ہے اس پر خود عامل ہونے کی بھی ایسی کیا ضرورت ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ حقیقی علم بلا عمل کے باقی ہی نہیں رہ سکتا اولاً اس کی بصیرت اور نورانیت مٹتی ہے اور پھر وہ خود ختم ہو جاتا ہے کہ علم کا تحفظ و بقاء صرف عمل ہی سے ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

هتف العلم بالعمل فان اجاب　　علم عمل کو پکارتا ہے اگر اس نے جواب دیا تو خیر اور نہ

والا ارتحل (جامع فضل العلم لابن عبدالبر)　　پھر علم کوچ کر جاتا ہے۔

اللہ سے ڈرنا اور غیر اللہ سے نڈر ہونا

مبلغ کے ان ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں جن پر تبلیغ کے اثرات موقوف ہیں سب سے بڑا اور اہم وصف مخلوق سے نڈر ہونا اور اللہ سے ڈرنا ہے یعنی حق کے معاملہ میں جرأت و بیباکی ہونا مرعوبیت اور مداہنت نہ ہونا۔ گویا مبلغ کے لئے ضروری ہے کہ حق اور احکامِ حق کی عظمت کے مقابلہ میں کسی کی عظمت کا خطرہ اس کے قلب میں نہ ہو جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ مخلوق کا تو کوئی خوف تبلیغِ حق میں مانع نہ ہو اور خالق کا خوف تبلیغ حق کے لئے داعی ہو۔ انبیاء علیہم السلام جو سرچشمۂ تبلیغ ہیں۔ اس وصف خشیت الٰہی اور عدمِ خشیۃ خلائق میں سب سے زیادہ بلند پایہ اور راسخ القدم ہوتے ہیں۔ ارشاد ربانی ہے۔

اَلَّذِیْنَ یُبَلِّغُوْنَ رِسٰلٰتِ اللّٰهِ وَ جو لوگ اللہ کے پیغامات پہنچاتے ہیں اور اللہ سے ڈرتے ہیں

یَخْشَوْنَهٗ وَلَا یَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ اور سوائے اللہ کے کسی اور سے خوف نہیں کرتے اور

وَکَفٰی بِاللّٰهِ حَسِیْبًا۔ اللہ ہی کافی ہے۔

غور کرو تو اس آیتِ دعوت سے یہ وصف بھی صاف طور پر نکل رہا ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ مخاطب کو کسی چیز کی محض ترغیب دی جائے تو اس کے امتثال پر ترغیب دہندہ کی محض خوشنودی مرتب ہوتی ہے لیکن اگر کسی چیز کا حکم دیا جائے جو لازم اور اٹل ہو تو اس کی تعمیل کی صورت میں حاکم کی پوری ذمہ داری اور قوت محکوم کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ بصورت تعمیل حکم کام حاکم کا انجام پاتا ہے نہ کہ محکوم کا محکوم محض ایک واسطۂ تعمیل ہوتا ہے پس ترغیب کی صورت میں تو مخاطب کے لئے یہ گنجائش ممکن تھی کہ وہ کسی کے ڈر اور خوف سے اس کام کو نہ کرے کیونکہ کام کی ذمہ داری خود اسی کرنے والے پر آتی ہے لیکن حکم کی صورت میں اس کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے کہ قوی حاکم کے احکام کی تعمیل میں کسی اپنے جیسے سے ڈر کر پس و پیش کیا جائے کیونکہ حاکم کی پوری حاکمانہ طاقت اور ذمہ داری اس کی پشت پر ہے اس صورت میں اگر ڈر ہو سکتا ہے تو صرف حاکم کا نہ کہ رعایا کا۔ پس تعمیلِ حکم کی صورت میں صرف حاکم سے ڈرنا اور اس کے سوا رعایا میں سے کسی سے نہ ڈرنا خود حکمِ حاکم کا مقتضا ہے۔ اس صاف وصریح قاعدہ کو پیش نظر رکھکر اب اگر آیتِ دعوت پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ یہاں دعوتِ الی اللہ کی ترغیب نہیں دی جارہی ہے کہ یہ تبلیغ و دعوت مبلغ کے حق میں اس کا ذاتی کام ٹھہرے اور اس کی اپنی ذمہ داری ہو بلکہ احکم الحاکمین کی طرف سے حکم محکم دیا جارہا ہے جس سے واضح ہے کہ یہ کار دعوت و تبلیغ درحقیقت سرکاری کام ہے مبلغ کا ذاتی نہیں اور اس لئے اس کے نفع نقصان کی ذمہ داری بھی خود خدا پر ہے نہ کہ مبلغ پر۔

استغنا | داعئ دین کے ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں ایک آخری اور بنیادی وصف استغنا ہے جس کے بغیر تبلیغ کا وقار اور احترام قائم نہیں ہو سکتا۔ لالچی اور خود غرض انسان کبھی میدانِ تبلیغ کا مرد نہیں بن سکتا اور نہ کبھی بیباکانہ تبلیغ کر سکتا ہے گویا خشیت اللہ کے بجائے خشیت الخلق درحقیقت لالچ اور طماعی ہی سے پیدا

ہوتا ہے اور مبلّغ کے قلب میں جب اپنے مستفیدوں سے طمع پیدا ہوگئی تو یقیناً وہ ان کا محتاج ہوگیا اور محتاج انسان کمزور ہوتا ہے اس لئے اس میں تبلیغِ حق کی جرأت پیدا ہی نہیں ہوسکتی اور نہ وہ مخاطبوں پر اپنا اثر قائم کرسکتا ہے۔

آز بگذارد بادشاہی کن

اس لئے مبلغ کا سب سے بڑا جوہر استغنار اور خودداری ہے یہی وجہ ہے کہ انبیار علیہم السلام نے تبلیغی مساعی کے سلسلہ میں خوف وخشیتِ الٰہی اور اتباعِ رسالت کا وعظ سنانے سے پیشتر اپنے جس وصف کا کھول کھول کر اعلان کیا وہ سوائے استغنار کے دوسری چیز نہ تھی چنانچہ حضرت نوح حضرت ہود حضرت صالح حضرت لوط حضرت شعیب علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تبلیغی مواعظ کے سلسلہ میں قرآن نے سب کا ایک ہی قول نقل کیا ہے۔

وَمَآ اَسْئَلُکُمْ عَلَیْہِ مِنْ اَجْرٍ اِنْ اَجْرِیَ اِلَّا عَلٰی رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ فَاتَّقُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوْنِ۔ — میں اس کام پر تم سے کوئی اجر نہیں مانگتا۔ میرا اجر تو اللہ رب العٰلمین کے ذمہ ہے پس تم اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو۔

مبلغ کے اتنے اہم اور بنیادی مقصد سے یہ آیتِ دعوت جو تبلیغ کا ایک جامع پروگرام اپنے اندر رکھتی ہے، کیسے اغماض کرسکتی تھی؟ چنانچہ استغنار کی طرف بھی اسی آیت میں لطیف اشارہ موجود ہے جو سمجھنے والوں کے لئے کفایت کرتا ہے اور وہ یہ کہ اس آیتِ دعوت میں دعوت الی اللہ کے تمام اصول مقاصد بیان فرما کر اخیر میں اعلان فرمایا گیا کہ

اِنَّ رَبَّکَ ھُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِیْلِہٖ وَھُوَ اَعْلَمُ بِالْمُھْتَدِیْنَ۔ — بے شبہ تیرا رب خوب اچھی طرح جانتا ہے کہ کون اس کے راستہ سے گمراہ ہوگیا ہے اور وہ ہدایت پانے والوں کو بھی خوب جانتا ہے۔

اس سے واضح ہے کہ مبلغ کا فرض محض تبلیغ کی انجام دہی ہے اُسے یہ فکر چھوڑ دینی چاہیئے کہ کون ہدایت پر آتا ہے اور کون نہیں۔ بلکہ کون اس کی تبلیغ پر کان دھرتا ہے کون نہیں۔ گویا اسے نتیجہ تبلیغ کا انتظار ہی نہ ہونا چاہیے جس کے یہ معنی ہیں کہ مبلغ کو تبلیغ کے ثمرات سے بھی مستغنی رہنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے پس جس کو کارِ تبلیغ میں

اس درجہ منہمک رہنے کا امر ہے کہ خود اپنے کام کے نتائج کی فکر بھی چھوڑ دے اور اپنی مساعی کے معنوی ثمرات کا خطرہ بھی دل میں نہ لائے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ اسی مبلغ کو کارِ تبلیغ کے کسی مادی ثمرہ کی فکر میں غلطاں پیچاں چھوڑ دیا جاتا کیونکہ تبلیغ کا ثمرۂ ہدایت جو مقاصدِ عالیہ میں داخل اور شرعاً مطلوب تھا جب اس سے مبلغ کے قلب کو فارغ کر دیا گیا تو کسی غیر مطلوب اور وہ بھی خسیس ثمرہ (یعنی زر ومال) اور اس کی بھی حریصانہ طلب میں مبلغ کے قلب کو کیسے ملوث چھوڑا جا سکتا تھا؟ بہرحال آیتِ دعوت سے استغناء کا مطلوب ہونا قیاس بالاولویت سے ثابت ہوتا ہے جیسے آیت وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ سے کپڑوں کی پاکی کے حکم سے بدن کی پاکی کا حکم بالا ولویت ثابت کیا جاتا ہے

صبر و تحمل | ان تمام اوصاف وآداب کے بعد جو تبلیغ کا مقدمہ ہیں مبلغ کے لئے چند ایسے بنیادی اوصاف کی بھی ضرورت تھی جو دورانِ تبلیغ میں اس کی تبلیغ کو محکم اور موثر بنا کر اس کی ذات میں جاذبیت پیدا کریں اور ظاہر ہے کہ ان اخلاق کا حاصل مخلوق کی اڑی کڑی جھیلنا اور ان کے معاملات میں ایثار سے کام لینا ہے یعنی صبر، حلم، ضبط اور تحمل وغیرہ جو سلسلۂ تبلیغ کی پختگی اور پائیداری کے لئے بمنزلہ ریڑھ کی ہڈی کے ہیں وجہ یہ ہے کہ دورانِ تبلیغ میں عموماً ناعاقبت اندیشوں یا بدنیتوں کی طرف سے تلخیِ حق کا جواب ایذا رسانی اور سخت کلامی سے دیا جاتا ہے اگر مبلغ میں صبر وضبط نہ ہو تو اس کے لئے تبلیغ کا میدان کبھی ہموار نہیں ہو سکتا کفار کی قومی ایذا رسانیوں پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صبر و تحمل کی ہدایت فرمائی گئی اور آپ نے صبر وضبط کا عملی نمونہ قائم کرکے دکھا دیا۔

لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ	تمہارا امتحان تمہارے مالوں میں اور جانوں میں لیا جائیگا
مِنَ الَّذِيْنَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ	اور تم ان لوگوں سے جو تم سے پہلے کتاب دیئے گئے ہیں
وَمِنَ الَّذِيْنَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيْرًا	اور جنھوں نے شرک کیا تھا سخت تکلیف دہ باتیں سنوگے
وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذٰلِكَ	اور اگر تم صبر کرو اور ڈرو تو بے شبہ یہ بہت عزم کے کاموں
مِنْ عَزْمِ الْأُمُوْرِ۔	میں سے ہے۔

چنانچہ قولی ایذا رسانیوں سے آپ کو ساحر، مجنون، کذاب (العیاذ باللہ) سب ہی کچھ کہا گیا لیکن آپ نے

صبر و تحمل سے کام لیکر دعوت وارشاد کا سلسلہ منقطع نہیں فرمایا۔

پھر اسی طرح عملی ایذا رسانیوں کی بھی اُدھر سے کمی نہیں ہوئی، کانٹے آپ کے راستہ میں بچھائے گئے زہر آپ کو دیا گیا۔ سحر آپ پر کرایا گیا۔ طائف میں پتھر آپ کے مارے گئے۔ کتے آپ کے پیچھے لگائے گئے دندان مبارک آپ کا شہید کیا گیا۔ لڑائیاں آپ سے لڑی گئیں، گھر سے بے گھر آپ کو کیا گیا، بائیکاٹ آپ کا کرایا گیا لیکن آپ کے پائے صبر و استقلال میں کوئی ادنیٰ جنبش نہیں ہوئی اور ادا رفرض تبلیغ کے ادا کرنے میں کوئی ادنیٰ خلل نہیں آیا اور ایسا ہوتا بھی کیونکر؟ جبکہ قرآن کا یہ حکم آپ کے ہی لئے تھا۔

فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل	آپ اولوالعزم پیغمبروں کی طرح صبر کیجئے۔
ولا تستعجل لھم	اور ان کے لئے جلد بازی نہ کیجئے۔
فاصبر صبرا جمیلا	پس آپ صبر جمیل کیجئے۔

(باقی آئندہ)

حبِ سیمین

یہ گولیاں ان لوگوں کے لئے اکسیر ہیں جو آئے دن "نزلہ" زکام" کھانسی" میں مبتلا رہتے ہیں اور جن کا دماغ اتنا کمزور ہو گیا ہو کہ جہاں ذرا سی بے اعتدالی ہوئی چھینکیں آئیں اور نزلہ نے آ دبایا۔ سینہ پر بلغم جم گیا کھانسی ہو گئی اور سانس تنگی سے آنے لگا۔ دماغی کام کرنے والے اگر ان گولیوں کا صرف ایک کورس استعمال کرلیں تو وہ نہ صرف دماغ میں بلکہ اپنے سارے بدن میں ایک نئی زندگی محسوس کریں گے۔

چالیس روز کی دوا کی قیمت للعہ رعلاوہ محصول

صدیقی دواخانہ۔ نور گنج۔ دہلی

تلخیص وترجمہ

ٹرکی سنہ ۱۹۴۰ء سے

یہ مضمون "دی بلیٹن آف انٹرنیشنل نیوز" لنڈن ۵ ر ۱۹ ستمبر سنہ ۱۹۴۲ء کے ایک مضمون کی تلخیص ہے

تجارت اور خارجہ پالیسی روس وجرمنی کے معاہدہ (اگست سنہ ۱۹۳۹ء) پولینڈ اور فنلینڈ پر روسی حملہ اور بالٹک ریاستوں کے روس میں الحاق، ان سب حرکتوں سے ٹرکی کو روس کی طرف سے وہ روایاتی اندیشے پھر پیدا ہو گئے جو سنہ ۱۹۲۵ء کے دوستانہ معاہدہ کے بعد کچھ دھیمے پڑ گئے تھے، اب یہ خطرہ ترکوں کو اپنے اوپر منڈلاتا دکھائی دیا۔ اس خیال سے روس کے خلاف ان میں شدید غم وغصہ کی لہر دوڑ گئی، وقت کی نزاکت دیکھتے ہوئے اپریل سنہ ۱۹۴۰ء میں ڈاکٹر سیدام، وزیر اعظم ٹرکی اور موسیو مولوتوف وزیر خارجہ روس نے مصالحانہ تقریریں نشر کیں، جون سنہ ۱۹۴۰ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ایک تجارتی معاہدہ ہوا جس میں روس نے ٹرکی پیداوار کے تبادلہ میں تیل دینا منظور کیا، ان باتوں نے باہمی کشیدگی میں کسی قدر کمی پیدا کردی۔

سنہ ۱۹۴۰ء کے موسم بہار میں اٹلی کا وجود ٹرکی کے لئے سب سے زیادہ بے چینی کا سبب تھا۔ لطف یہ تھا کہ اٹلی کی تجارتی حیثیت، ان ملکوں میں جو ٹرکی کے ساتھ جنوری۔ اکتوبر سنہ ۱۹۴۰ء کے دوران میں تجارت کرتے رہے تھے اول درجہ کی تھی، فروری سنہ ۱۹۴۰ء میں ٹرکی اخبارات کی ایک اطلاع یہ بھی تھی کہ اٹلی کے ساتھ ایک معاہدہ ہونے والا ہے۔ جس میں ۸ ملین پونڈ کی قیمت کی اشیاء کے تبادلہ کی امید کی گئی ہے۔ اٹلی، ٹرکی کو غلہ، معدنی اشیاء روئی روغن زیتون، روغنی بیج، مچھلی اور اون کے تبادلہ میں اطالوی پارچے، مشینری آلات، موٹریں، لوہا، فولاد، کیمیاوی اشیاء اور دوائیاں دیگا۔

۱۹ ر اکتوبر سنہ ۱۹۴۰ء میں فرانس، برطانیہ عظمیٰ اور ٹرکی کے درمیان ایک دوسرے سے تعاون کرنے کا معاہدہ

ہوا، اس کے بعد برطانیہ عظمیٰ اور ٹرکی کی تجارت دوگنی ہوگئی۔ ۱۹۳۹ء میں برطانیہ عظمیٰ نے ٹرکی میں اشیاء کی مجموعی درآمد کا ۲ر۲۰ فی صدی روانہ کیا اور ۴ر۳ فی صدی مجموعی اشیائے برآمد کو خریدا۔ جنوری۔ اکتوبر ۱۹۴۰ء کے دوران میں ۴ر۱۲ فیصدی مجموعی درآمد کی اشیا برطانیہ عظمیٰ نے بھیجیں، اور ۴ر۱۰ فیصدی مجموعی برآمد کو اس نے خریدا، اس کے باوجود ٹرکی کے ساتھ برطانیہ عظمیٰ کی تجارتی حیثیت اٹلی، امریکہ اور رومانیہ کے مقابلہ میں چوتھے درجہ کی تھی۔

برطانیہ عظمیٰ کے راستہ میں ٹرکی کے ساتھ تجارتی تعلقات بڑھانے میں سخت دشواریاں حائل تھیں اپریل ۱۹۴۰ء میں "یونائیٹڈ کنگڈم کمرشل کارپوریشن نے جب ٹرکی کی تباکو اور خشک میووں کی فصلوں کو خرید لیا تو امریکن تمباکو کے تاجروں اور میوہ کے سوداگروں سے اس کا تصادم ہوا، دوسری مصیبت یہ تھی کہ ٹرکی کے تاجر اس پر اڑے ہوئے تھے کہ جب مال خیریت سے ٹرکی پہنچ جائے گا اس وقت قیمت ادا کی جائے گی اور برطانوی تاجر یہ چاہتے تھے کہ لنڈن سے جہاز پر مال لاد دینے کے وقت دام ادا کر دیئے جائیں، اس کے بعد وہ مال کے بارے میں کسی قسم کی ذمہ داری نہ لیتے تھے۔

۱۹۴۰ء کے اوائل کی جرمنی اور ٹرکی کی تجارت ان دونوں ملکوں کے سیاسی تعلقات پر روشنی ڈالتی ہے۔ ترکی کے محکمۂ تجارت کے اعداد و شمار دیکھنے سے معلوم ہوا کہ جنوری فروری ۱۹۳۹ء کے دوران میں مجموعی ٹرکی کی اشیاء برآمد کا ۵۸ فی صدی جرمنی بھیجا گیا۔ اور جنوری۔ فروری ۱۹۴۰ء میں مجموعی اشیائے برآمد کا دو فی صدی وہاں روانہ کیا گیا، فروری ۱۹۴۰ء میں اسی جرمن ماہرین کریکیلی کے ایک سامانِ جنگ تیار کرنے والے کارخانہ اور زنگولڈاک کی کوئلوں کی کانوں سے اور بہت سے جرمن مزدور جو کرپ کے کارخانہ میں دو آبدوزیں بنانے میں لگے ہوئے تھے، ٹرکی سے نکال دیئے گئے۔ مارچ ۱۹۴۰ء میں ایک جرمن اخبار The German Turkische Post. (جرمن ڈاک) کی اشاعت ترکی حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دی گئی۔ اور اس کے دفتروں میں قفل ڈال دئے گئے۔ ان واقعات کے وقت جرمنی نے کسی قسم کا دخل نہ دیا۔ اسس

دوران میں ٹرکی و جرمنی کے درمیان جون ۱۹۴۰ء تک ایک تجارتی معاہدہ کی گفت و شنید جاری رہی، جون ۱۹۴۰ء میں جب سقوط فرانس نے مشرق قریب کی سیاست کا بالکل نقشہ بدل دیا یہ گفتگو کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی۔

برطانیہ عظمیٰ اور فرانس نے ۱۹ اکتوبر ۱۹۳۹ء کے معاہدہ میں ٹرکی کو "جلد سے جلد" مختلف اقسام کے اسلحہ جنگ بھیجنے کا وعدہ کیا تھا، جون ۱۹۴۰ء تک اس وعدہ کے ایفار کی نوبت نہ آئی۔ جون ۱۹۴۰ء میں تھوڑے سے اسلحۂ جنگ ٹرکی روانہ کئے گئے جو توقع کے لحاظ سے بہت کم تھے، ۱۰ جون ۱۹۴۰ء میں اٹلی نے اعلانِ جنگ کر دیا۔ اس وقت برطانیہ عظمیٰ اور فرانس نے ٹرکی کو اکتوبر ۱۹۳۹ء کا معاہدہ یاد دلایا۔ ۲۶ جون ۱۹۴۰ء میں ڈاکٹر سیدام نے ٹرکی پارلیمنٹ میں اپنی حکومت کی طرف سے ترجمانی کرتے ہوئے جواب دیا "اس معاہدہ کی دفعہ ۲ کی روسے ٹرکی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس قسم کا کوئی اقدام نہ کرے جس کی وجہ سے اسے روس سے الجھنا پڑے۔

اس صورت حالات کا ردعمل فوراً رونما ہوا اور ٹرکی و جرمنی کے درمیان تجارتی معاہدہ کی گفت و شنید جو ایک طویل مدت سے جاری تھی، کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی اور ۱۸ جولائی ۱۹۴۰ء میں دونوں میں ایک معاہدہ ہو گیا۔ جس میں ۱۲ ملین ٹن اشیار کا تبادلہ منظور کیا گیا، جرمنی نے تمباکو، انگورہ کی بکریوں کی نرم اون، روغنِ زیتون، خشک میوہ، جئی، کھلی، افیون، کھالوں اور ہیٹ کے تبادلہ میں ٹرکی کو مشینری آلات، پرزے اور ریلوے انجن، دینے کا وعدہ کیا۔ جرمنی نے تبادلہ میں کروم بھی لینا چاہا مگر ٹرکی نے یہ کہکر عذر کر دیا کہ اسے ۱۹۳۸ء میں برطانیہ سے لئے ہوئے ۱۰ ملین پونڈ صنعتی قرضہ کی ادائیگی کی غرض سے اٹھا رکھا ہے۔

جون ۱۹۴۰ء میں ٹرکی کے وزیر تجارت نے ایک تقریر کے دوران میں بیان کیا "رومانیہ نے اب تجارت میں اٹلی کی جگہ لے لی ہے اور وہ ٹرکی سے اون، تلی اور دوسری اشیار بھی خریدنے لگا ہے" ۲۷ ستمبر ۱۹۴۰ء میں رومانیہ سے استنبول کے اندر دو جدید تجارتی معاہدے ہوئے ان میں ٹرکی اور رومانیہ میں تبادلۂ اشیار کی رقم ۷ ملین پونڈ کر دی گئی۔ جو ستمبر ۱۹۳۹ء میں منظور کی ہوئی رقم سے قریباً چار گنی تھی۔ ان معاہدوں کے بعد رومانیہ ٹرکی کو

خام اشیاء اور پارچہ جات کے تبادلہ میں پٹرول اور مٹی کا تیل بھیجنے لگا تھا۔

سیاسی پالیسی | بسرابیا پر روسی قبضہ (آخر جون ۱۹۴۰ء) کے وقت ترکی اخبارات نے روس کے اس فعل کو سراہا تھا۔ جولائی ۱۹۴۰ء میں جرمنی نے ان تحریروں کو شائع کر دیا جو پیرس میں پکڑی گئی تھیں، جن سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ فنلینڈ کی جنگ کے دوران میں اتحادیوں کا ارادہ باکو پر حملہ کرنے کا تھا اس اسکیم میں ٹرکی بھی اتحادیوں کا ہم آہنگ تھا۔ مقصد ان تحریروں کی اشاعت سے روس اور ٹرکی کو بھڑانا تھا، ڈاکٹر سیدام نے اس الزام کی پرزور تردید کی، ستمبر ۱۹۴۰ء میں روسی سفیر موسیو ونوگر یڈوف کی جگہ موسیو ٹرنٹف کو ٹرکی میں سفیر بنا کر بھیجا گیا یہ اپنے پیشرو سے زیادہ ترکوں کا محبوب تھا، اسی زمانہ میں روسی حکومت نے ٹرکی مال و اسباب کے نقل و حمل کی اجازت اپنے اس علاقہ سے دیدی جو ٹرکی اور فنلینڈ کے درمیان میں واقع ہے۔ یہ اس معاہدہ کا عملی مظاہرہ تھا جو کچھ مدت ہوئی دونوں حکومتوں کے درمیان ہوا تھا۔

سقوط فرانس اور اٹلی کے اعلان جنگ کے بعد نقل و حمل کا سوال نہایت ٹیڑھا تھا۔ جولائی ۱۹۴۰ء میں استنبول بغداد ریلوے بن کر طیار ہو گئی۔ اسی مہینہ میں ایک ترکی مشن یہ تحقیق کرنے کے لئے آیا کہ امریکہ، جاپان برطانیہ عظمیٰ اور ہندوستان کے ساتھ معاشی تعلقات بڑھانے کے لئے بصرہ سے ایک بندرگاہ کا کام لیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اکتوبر ۱۹۴۰ء میں ٹرکی، شام اور عراق ریلوے کے ارباب حل و عقد کے درمیان نقل و حمل کے محکموں کی تنظیم اور ایک دوسرے کی ریلوں اور انجنوں کو استعمال کرنے کے متعلق ایک معاہدہ ہوا۔ اس راستہ سے سامان لیجانے پر فی ٹن ۶ پونڈ صرفہ آتا تھا جو بہت زیادہ تھا اور چند اشیاء کے سوا باقی چیزیں اس کی متحمل نہ تھیں ۵ دسمبر ۱۹۴۰ء میں برطانیہ عظمیٰ اور ٹرکی میں ایک معاہدہ ہوا جس میں ٹرکی اشیاء کے تبادلہ میں مشینری آلات دینے کا وعدہ کیا گیا۔

۲۸ اکتوبر ۱۹۴۰ء میں اٹلی نے یونان پر حملہ کر دیا اس وقت ترکی اخبارات نے یونانیوں کے ساتھ اپنے عمیق احساسات کا اظہار کیا۔ ٹرکی اور یونان کے تعلقات کی بنیاد ۱۹ ستمبر ۱۹۳۳ء کے غیر جانبدارانہ معاہدہ[۵۱] پر قائم

---

۵۱ *Documents on International Affairs. 1933, P. 407.*

تھی، اس معاہدہ کی رو سے سرحدوں کے تحفظ کی ذمہ داری دونوں پر عائد ہوتی تھی، یہ معاہدہ دس سال کے لئے تھا۔ دوسرا معاہدہ ۹ فروری ۱۹۳۴ء میں ہوا، اس میں بلقان کے بارے میں دونوں کے اندر مفاہمت ہوگئی، اور سرحدوں کے تحفظ کی ذمہ داری کی تجدید کی گئی، ان دونوں معاہدوں کا دائرۂ عمل بلقان تک محدود تھا۔ اگر کوئی خارجی طاقت کسی بلقانی ریاست پر حملہ آور ہو، اس وقت ایک دوسرے کا ساتھ دینا فرض نہ تھا، یونان پر حملہ کے وقت ٹرکی نے اگرچہ اس کی فوجی امداد نہ کی مگر اس کا وعدہ کیا کہ بلغاریہ نے اگر عقب سے یونان پر حملہ کیا تو ٹرکی کی مسلح فوجیں اس کا جواب دیں گی۔

برطانیہ عظمیٰ نے اس اثنا میں یوگوسلاویہ سے اپنا رویہ واضح کرنے اور ٹرکی کے ساتھ ایک مشترکہ فوجی اتحاد کی ترغیب دی جو بے کار ثابت ہوئی، ۱۷ فروری ۱۹۴۱ء میں انقرہ کے اندر ٹرکی اور بلغاریہ کا ایک مشترکہ بیان شائع ہوا جس میں ایک دوسرے پر حملہ نہ کرنے کا وعدہ کیا گیا۔ یکم مارچ ۱۹۴۱ء میں بلغاریہ نے ٹریپرٹائٹ کے معاہدہ پر بھی دستخط کر دیئے۔ ۲۶ فروری ۱۹۴۱ء میں مسٹر ایڈن، برطانوی وزیر خارجہ اور سر جان ڈل، چیف آف امپیریل جنرل اسٹاف انقرہ پہنچے، آپ نے ٹرکی اور یوگوسلاویہ میں مفاہمت کرانے کی کوشش کی جو بے سود ثابت ہوئی۔ ۲۷ فروری ۱۹۴۱ء میں یوگوسلاویہ نے ہنگری سے ایک معاہدہ کر لیا، یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ ہنگری اس سے قبل ٹریپرٹائٹ کے معاہدہ پر دستخط کر چکا تھا، ۲۴ مارچ ۱۹۴۱ء میں روس نے ٹرکی سے ایک مشترکہ اعلان[۵۲] کے ذریعہ وعدہ کیا کہ ٹرکی اگر دفاعی جنگ میں سوءِ اتفاق سے مبتلا ہوا تو اس کی اس مصیبت سے فائدہ نہ اٹھایا جائیگا۔ ۴ مارچ ۱۹۴۱ء میں ہر فان پاپن سفیر جرمنی متعینہ ٹرکی نے پریزیڈنٹ عصمت پاشا کے پاس سب سے پہلا ہٹلر کا دستی خط بھیجا۔ ۶ اپریل ۱۹۴۱ء میں جرمنی نے یونان اور یوگوسلاویہ پر حملہ کر دیا۔ ۱۹ اپریل ۱۹۴۱ء میں جرمن ریڈیو نے یہ اطلاع دی کہ بلغاریہ کے دستے مقدونیہ اور تھریس پہنچ گئے۔ ٹرکی کے لئے یہ وقت نہایت صبر آزما تھا۔ ایک طرف اسے اپنے اس وعدہ کا خیال تھا کہ اگر بلغاریہ نے یونان پر حملہ کیا تو وہ یونان کی مدد کرے گا۔ دوسری طرف وہ یہ دیکھ رہا تھا کہ ۲۲ اپریل ۱۹۴۱ء

۵۱ *Ibid, P. 402.*

۵۲ دیکھئے ٹائمس ۲۵ مارچ ۱۹۴۱ء

سے برطانوی فوجوں نے یونان خالی کردینا شروع کردیا ہے اور ۲۷ اپریل ۱۹۴۱ء میں جرمن فوجیں ایتھنز میں بھی داخل ہوگئی ہیں۔ اس حالت میں ترکوں کے فہم وتدبر نے خاموش رہنا ہی مناسب سمجھا۔ سچ پوچھئے تو اسلحہ جنگ کی قلت کو دیکھتے ہوئے اس وقت ٹرکی کا جرمنی کے خلاف ہتھیار اٹھانا خودکشی کے مترادف تھا۔ اس جگہ اس کا اعتراف ضروری ہے کہ ٹرکی نے اپنی غیرجانبداری کی وجہ سے اتحادیوں کے مقصد کی بہت بڑی خدمت انجام دی تھی ورنہ وہ جرمنوں کو شام، عراق، ایران اور مصر پہنچنے کا نہایت سہل راستہ دے سکتا تھا۔

ع۔ص

(باقی آئندہ)

اعلان

موجودہ زمانے میں جبکہ ہرقوم اعلیٰ تعلیم وترتیب کی راہ پر گامزن ہے مسلمان اس سے بہت پیچھے نظر آتے ہیں نیز یہ بھی طے شدہ امر ہے کہ بغیر تعلیم ترقی کے دروازے نہیں کھلتے۔ حتی المقدور اس کمزوری کو دور کرنے کے لئے ہم نے ایک نبویہ نامی مدرسہ قائم کیا ہے جس میں نہ کوئی فیس لی جاتی ہے اور نہ طلبہ کی کوئی مالی امداد کی جاتی ہے اس مدرسہ کی ایک بڑی خصوصیت" کم از کم وقت میں زیادہ سے زیادہ تعلیم دینا" ہے۔

مدرسہ نبویہ میں نہایت اعلیٰ پیمانہ پر عربی تعلیم یعنی صرف ونحو ادب وبلاغت فقہ وحدیث وتفسیر اور مکمل تاریخ اسلامی کے علاوہ اردو انگریزی جغرافیہ اور ضروری حساب وغیرہ کا بھی درس دیا جائیگا۔ گویا زیادہ سے زیادہ چار سال میں وہ تمام تعلیم دیدی جاتی ہے جس کے لئے دیگر مدارس میں آٹھ آٹھ سال صرف ہوتے ہیں۔

یہ مدرسہ صدر بازار دہلی میں کھولا گیا ہے۔ مفصل معلومات حاصل کرنے کے لئے مغرب سے عشا تک پتہ ذیل پر تشریف لائیں۔ محمد سعید مدنی ولد محمد یعقوب صاحب چمڑیوالے۔ متصل دفتر "شمع" پھاٹک حبش خاں دہلی۔

محمد سعید مدنی

ادبیات

اے دور سے آنے والے!

از جناب بشیر ساجد صاحب بی اے۔

اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے؟ دلّی میں پہنچکر دلّی کا جویا ہے، عجب سودائی ہے
دل مانے نہیں جو آنکھوں نے دلّی کی نشاد کھلائی ہو؟ اک روندی ہوئی سی رفعت ہو اک اٹھتی ہوئی گہرائی ہے۔

اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

ویران محل خانے صدہا، اکھڑی ہوئی رنگیں بنیادیں ٹوٹے ہوئے بیکس قلعوں کی گرتی ہوئی سنگیں دیواریں
مٹتی ہوئی بے بس نقاشی، پھوٹی ہوئی مسکیں محرابیں سوتی ہے قبروں میں دلّی یہ پونجی لے کر پہلو میں

اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

جس وقت فرشتے تاریکی کے شام کی نیّا کھیتے ہیں یہ مقبرے، اور محل خانے سایوں کے چپو دیتے ہیں
ان شاہی شبستانوں میں آکر بھوت بسیرا لیتے ہیں راتوں کا پرندہ ہو کہتا ہے، اور طوطے انڈے سیتے ہیں

اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

پانڈو ہوں کہ رائے پتھورا ہو، ایبک یا علاؤ الدین خلجی تغلق ہوں کہ لودھی ہوں سارے مٹی میں ہوئے مل کر مٹی
مدت سے سونی قبروں میں سوتی ہو عظمت مغلوں کی بندر اب ان دالانوں میں کرتے ہیں راج سبھا اپنی

اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ کھنڈر کیا بتلائیں وہ کس طور کے ڈھنگ کے بندے تھے تقدیر امم کے مالک تھے شمشیر و خدنگ کے بندے تھے
انجام کو بندۂ عیش ہوئے آغاز میں جنگ کے بندے تھے روندے ہیں قضا نے پاؤں تلے جو ریشم و رنگ کے بندے تھے

اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

وہ اندرپرست کے بانی ہوں یا عازم چین و ایراں ہوں　　معمار ہوں قطب و کوٹلہ کے یا شایق باغ و بہاراں ہوں
وہ قلعۂ سرخ بناتے ہوں یا ہمسر آلِ عثماں ہوں　　مقہور زمانہ سب ٹھیرے ہندو ہوں یا کہ مسلماں ہوں
اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

اس اجڑی بگڑی بستی میں خاموش سی انساں رہتے ہیں　　شیدا ہیں جمود و تعطل پر حرکت سے گریزاں رہتے ہیں
اپنے سایے سے ڈرتے ہیں ہر شے سی ہراساں رہتے ہیں　　ہاں اٹھے صاحب تیغ و قلم اب صاحب[1] دیواں بنتے ہیں
اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

مُردوں پر اپنے نازاں ہیں اور ہڈیاں بیچنے والے ہیں　　تقدیر نے قلعۂ سرخ سے جب سے دھکے دیکے نکالے ہیں
رہبر ہیں نظام الدین کے مسجد جامع کے رکھنے والے ہیں　　اوروں کی طرح تو بھی لکھ لے ہندوستانی ہیں کالے ہیں
اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

جو جھکڑ مشرقِ وسطی سے اٹھ کر دلی پر چھاتے رہے　　دلی کی فضا میں بادِ صبا بن کر تندی کھو جاتے رہے
ریگستانوں سے دور ہوئے گلزاروں میں اٹھلاتے رہے　　یوں گھلنا ملنا سیکھ گئے مٹ مٹ کر بھی اتراتے رہے
اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ سحر ہوا بندی کیا ہے "مغرب کے طوفاں" نے سمجھا　　پانی کی لہروں پر آیا ہولے سے چھایا لوٹ گیا
پھر لوٹنے والے طوفاں نے رفتارِ صبا کا روپ بھرا　　آکاش کا رنگ بدلنے سے پہلے ہی ساحرات ہوا
اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

انعامِ ملوکانہ کی جگہ سامان تجارت نے لے لی　　اصحابِ حکومت کی گدی اربابِ سیاست نے لے لی
محکوم کی دلجوئی کی جگہ تدبیرِ حفاظت نے لے لی　　چہروں پہ صفائی آتی گئی جا دل میں کدورت نے لے لی
اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

---

[1] کلرک اور شاعر

ہر چیز مٹی، بدلی لیکن جمنا کی روانی قائم ہے — ہاں قلعۂ سرخ کے سائے میں لہروں کی جوانی قائم ہے

ملتے ہیں پتھر مٹی میں، مٹی پر پانی قائم ہے — عظمت کے فسانے ختم ہوئے عبرت کی کہانی قائم ہے

اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ پردہ آب ہے پردۂ سیمیں اور تماشائی دنیا — کتنے ہی فسانوں کے منظر دکھلاتی ہیں اس پر عکس اپنا

تصویریں چلتی پھرتی ہیں، ہے سارا کھیل یہ جادو کا — ہے پردہ صاف کا صاف مگر جونہی کہ تماشا ختم ہوا

اے دور سے آنیوالے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

غزل

از منظر صاحب امروہوی

رندوں کو مل رہا ہے توبہ کا اک بہانا — ساقی شراب لانا! ساقی شراب لانا

صبحِ شباب! توبہ کیا وقت تھا سہانا — رنگیں تھی ہر حقیقت دلکش تھا ہر فسانا

اے انقلابِ دنیا، اے گردشِ زمانا — دل مائلِ جنوں ہے اب سامنے نہ آنا

شبنم کے چند آنسو بجلی کا مسکرانا — سو طرح کہہ رہی ہے فطرت مرا فسانا

میں دل کی دھڑکنوں میں کچھ زندگی تو بھر لوں — کچھ دیر مسکرا لو پھر چاہے روٹھ جانا

یہ بھی ترے کرم کی دلچسپ داستاں ہے — دنیا سمجھ رہی ہے جس کو مرا فسانا

خود داریٔ جنوں پر الزام آنہ جائے — اے میری چشمِ حیراں جلووں میں کھو نہ جانا

دادِ وفا کا تم سے طالب نہیں ہے کوئی

افسانۂ منظر کو تم سن کے بھول جانا

التجا

از جناب شعیب حزیں صاحب بی۔ اے (عثمانیہ)

سوزِ غم دیا تونے ساز بھی عطا فرما　　آہِ صبحگاہی کو دلکشی عطا فرما
رازِ عظمتِ غم سے آگہی عطا فرما　　لذتِ خودی دیکر بیخودی عطا فرما
بار ہیں طبیعت پر الجھنیں تمنا کی　　فطرتِ محبت کو سادگی عطا فرما
نازِ عیش و نازِ غم دل سے اب نہیں اٹھتو　　ان قیود سے آزاد زندگی عطا فرما
تنگ آچکا ہے دل انقلابِ پیہم سے　　جو مرا مقدر ہو دائمی عطا فرما
خاک طور کو تونے بے طلب دیئے شعلے　　کچھ شرر بقدرِ ظرف دل کو بھی عطا فرما
یہ سکونِ منزل کیا اعتبارِ منزل دے　　گمرہی مجھے منظور گمرہی عطا فرما
غم دیا تو اے مالک کچھ شعورِ غم بھی دے　　شوق کو بقدرِ غم ہوش بھی عطا فرما

عشرتوں کا غم دیکر تونے زندگی بخشی
غم میں بھی حزیں دل کو کچھ خوشی عطا فرما

ملتِ ابراہیم | از جناب عرشی صاحب امرتسری تقطیع خورد ضخامت ۸۰ صفحات طباعت و کتابت اور کاغذ متوسط قیمت ۵ ؍ پتہ:۔ دفتر امتِ مسلمہ امرتسر (پنجاب)

قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر کثرت سے مختلف سورتوں میں آیا ہے جن میں آپ کی زندگی کے مختلف سوانح و حالات بیان کرنے کے ساتھ آپ کے متعدد فضائل و مناقب بیان کئے گئے ہیں عرشی صاحب نے انھیں آیتوں اور آیتوں کے ٹکڑوں کو اس طرح یکجا کر دیا ہے کہ اس سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ایک مختصر سوانح عمری مرتب ہوگئی ہے لیکن چونکہ مصنف فرقۂ اہلِ قرآن سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے افسوس ہے انھوں نے اس سلسلہ میں اپنے خاص مسلک کی ترجمانی بھی کی ہے جس سے کوئی صحیح العقیدہ مسلمان متفق نہیں ہوسکتا۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن نے امت محمدیہ کو ملتِ ابراہیم کا لقب دیا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا حضرت ابراہیم کی شریعت بالکل مکمل تھی؟ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف اسی شریعت کے شارح کی حیثیت سے تشریف لائے تھے؟ اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو پھر "الیوم اکملتُ لکم دینکم" کے معنی کیا ہیں اور پھر نبوت آپ پر ہی ختم کیوں ہوگئی۔ جس طرح آپ شریعتِ ابراہیمی کی تشریح کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔ آپ کے بعد اور انبیا بھی تو اسی مقصد کے لئے آسکتے تھے، اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شریعت ابراہیمی کے شارح نہیں بلکہ خود ایک مستقل شریعت کے حامل کی حیثیت سے تشریف لائے تھے تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ جو چیزیں اسلام کا جزہیں مثلاً نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنا، قربانی کرنا، نماز پنجوقتہ ادا کرنا" ان سے انکار یا ان کا استخفاف محض اس بنا پر کیونکر کیا جاسکتا ہے کہ قرآن مجید نے حضرت ابراہیم کی نسبت جو کچھ بیان کیا ہے اس میں ان چیزوں کا یا تو مطلقاً ذکر نہیں ہے

یا اگر ہے تو اس طرح پر نہیں ہے جس طرح کہ وہ اسلام میں ادا کی جاتی ہیں کیا عجیب بات ہے کہ قرآن مجید کی چند آیتوں سے عرشی صاحب چند احکام مستنبط کر لیتے ہیں اور انھیں کو عین اسلام اور شریعت ابراہیمی قرار دے لیتے ہیں لیکن سارا قرآن جس ذات گرامی کا نطق وحی ہے اس کو وہ بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔

التر جمۃ العربیہ | مولفہ مولانا مسعود عالم صاحب ندوی و مولانا محمد ناظم صاحب ندوی تقطیع خورد ضخامت ۱۶۶ صفحات کاغذ اور کتابت وطباعت عمدہ قیمت ۱۲ر پتہ:۔ محمد ناظم صاحب ندوی مکارم نگر لکھنؤ

عربی زبان کو آسان سے آسان طریقہ پر پڑھانے اور سکھانے کے لئے اردو میں کافی کتابیں لکھی جا چکی ہیں جن میں صرف ونحو کے اسباق کے علاوہ عربی ترجمہ وانشا اور روزمرہ کی بول چال کے اسباق بھی ہوتے ہیں لیکن بدقسمتی سے ان کتابوں کے مصنف زیادہ تر ایسے حضرات ہیں جو خود عربی زبان وادب میں درخور وافر نہیں رکھتے زیر تبصرہ کتاب کے دونوں لائق مولف اس سقم سے بری ہیں۔ مولانا مسعود عالم صاحب الضیاء کے ایڈیٹر رہ چکے ہیں اور مولانا محمد ناظم ندوۃ العلماء کے ادیب ہیں دونوں کو عربی ادب میں ذوق وبصیرت کے ساتھ طلبا کو پڑھانے کا عملی تجربہ بھی ہے۔ چنانچہ یہ کتاب بھی نفسیات تعلیم کے اصول پر لکھی گئی ہے۔ قواعد کے ساتھ عربی اور اردو دونوں ترجموں کی مشقیں بھی ہیں۔ ہماری رائے میں عربی زبان کے مبتدی طلبہ کیلئے یہ کتاب خاطر خواہ فائدہ کا سبب ہوگی

ہماری قومی زبان | از ڈاکٹر سر تیج بہادر سپرو۔ جیبی سائز ضخامت ۹۵ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر، قیمت ۸ر پتہ:۔ انجمن ترقی اردو (ہند) دریا گنج دہلی۔

ڈاکٹر سر تیج بہادر سپرو اپنے یونیورسٹی اڈریسوں اور مختلف صدارتی تقریروں کے ذریعہ اردو زبان کی نسبت جو گراں قدر خیالات وقتاً فوقتاً ظاہر کرتے رہتے ہیں اخبار خواں حضرات ان سے ناواقف نہیں ہیں۔ اس مجموعہ میں جناب موصوف کے انھیں افکار عالیہ کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ ان میں سر تیج بہادر سپرو نے نہایت معقولیت بے تعصبی اور بڑی صفائی اور عمدگی سے اردو زبان کے مختلف پہلوؤں اور موجودہ ادبی ولسانی رجحانات پر جو تبصرہ کیا ہے وہ بے شبہ اس لائق ہے کہ اسے نہ صرف ہندو بلکہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان بھی پوری توجہ

اور نگہِ عبرت سے پڑھیں۔ ہماری رائے میں انجمن کو چاہئے کہ اسے زیادہ سے زیادہ تعداد میں شائع کر کے ان لوگوں تک قیمتاً یا مفت پہنچائے جو ان باتوں کے صحیح مخاطب ہیں

ریحانِ نستعلیق | تقطیع کلاں ضخامت ۲۸ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر قیمت درج نہیں پتہ ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی دکن کالج اینڈ پوسٹ گریجویٹ ریسرچ انسٹیٹیوٹ پونہ

یہ ایک فارسی زبان کا رسالہ ہے جو ۹۷۹ھ میں لکھا گیا تھا ڈاکٹر چغتائی نے اس کو بوڈلین لائبریری آکسفورڈ سے ۱۹۳۲ء میں حاصل کیا تھا اور اب محنت شاقہ کرنے کے بعد اسے شائع کیا ہے۔ شروع میں خود موصوف کے قلم سے انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں ایک مختصر سا مقدمہ ہے جس میں انھوں نے اس رسالہ سے تعارف کرایا ہے۔ اس میں مختلف ابواب کے ماتحت متعدد خطوط مثلاً عربی۔ یونانی۔ فارسی۔ سریانی عبرانی۔ روسی۔ رومی۔ قبطی۔ بربری وغیرہ کی تاریخ آغاز ان کے انواع و اقسام۔ اصول اور بعض بعض مشاہیر اساتذۂ فن کے حالات اور ان کی فنی خصوصیات کا تذکرہ ہے۔ خالص علمی تحقیق کا کام کرنے والے حضرات کے لئے رسالہ قابل قدر اور ڈاکٹر صاحب کی محنت مستحق آفریں ہے مگر افسوس ہے متن کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے کئی ایک کتابت کی غلطیوں کے علاوہ بعض جگہ عبارت بھی مہمل بن کر رہ گئی ہے۔

قرآن اور علاج خوف | از ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب استاذ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن۔ تقطیع کلاں ضخامت ۱۳ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۲ ر پتہ۔ غالباً مصنف سے ملیگی۔

یہ ایک مقالہ ہے جو پہلے جامعہ عثمانیہ کی مؤتمر علوم اسلامیہ میں پڑھا گیا تھا بعد میں معارف اعظم گڈھ میں شائع ہوا اور اب کتابی صورت میں چھپا ہے جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں قرآن مجید کی مختلف تعلیمات کو پیش کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ اگر ایک انسان ان کا یقین پیدا کرلے اور اُن پر عمل پیرا بھی ہو تو وہ دنیا کے ہر خوف سے محفوظ اور مامون ہو سکتا ہے مقالہ دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے لیکن قرآن نے زندگی اور ایمان کا جو تصور پیش کیا ہے اگر فاضل مولف اس کو بھی پیشِ نظر رکھتے تو مقالہ زیادہ جامع اور دلائل کے اعتبار سے زیادہ قطعی ہو سکتا تھا۔

سٹالین | مترجمہ محمد اشرف خاں صاحب عطا تقطیع خورد ضخامت ۹۶ صفحات۔ کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۸ر پتہ:۔ مکتبہ اردو لاہور۔

سٹالین عہد حاضر کی عظیم شخصیت ہے جس نے ایک نہایت غریب گھرانہ میں پرورش پائی۔ مگر آج کی دنیا میں وہ ایک فولادی انسان ہے جس کے حیرت انگیز عزم استقلال، قوت تنظیم اور صلاحیت حکمرانی کی داستانیں بچہ بچہ کی زبان پر ہیں اور ایک عالم فرط حیرت سے انگشت بدنداں ہے۔ ۱۹۳۵ء میں اسی عظیم و جلیل شخصیت کے سوانح حیات کے مختلف پہلوؤں اور سوویٹ روس کی ترقیات۔ روس کا نظام حکومت اور اس کی سیاست خارجہ اور ٹراٹسکی اور سٹالین کی باہمی آویزش پر روس کے چند ذمہ دار اصحاب نے مقالات لکھے تھے جو لندن سے شائع ہوئے تھے عطا صاحب نے انھیں مقالات کا صاف و سلیس اور شستہ زبان میں اردو ترجمہ کیا ہے جو دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

پنجابی گزٹ سالنامہ | تقطیع کلاں ضخامت ۱۳۸ صفحات کتابت وطباعت بہتر اس خاص نمبر کی قیمت عمر پتہ:۔ دفتر پنجابی گزٹ لائبریری روڈ دہلی۔

پنجابی گزٹ دہلی کی قوم پنجابیان کا ماہوار رسالہ ہے جس میں مختلف قسم کے ادبی۔ اصلاحی اور معاشرتی مضامین ہوتے ہیں۔ اس مرتبہ دسمبر اور جنوری کا یکجا پرچہ سالنامہ کے نام سے شائع کیا گیا ہے۔ اس میں سنجیدہ اور مذاحیہ ادبی مضامین اور افسانے شامل ہیں۔ نظم کا حصہ بھی اچھا ہے "عورتوں کی دنیا" کے عنوان سے ایک مستقل باب ہے جس میں بعض خواتین اور مردوں نے مضامین لکھے ہیں۔ اس رسالہ کو دیکھکر یہ محسوس کرکے خوشی ہوتی ہے کہ جو قوم پنجابیان اب تک صرف ایک تجارتی اور کاروباری قوم سمجھی جاتی تھی اور جس میں ان کی صلاحیتیں بہت زیادہ کامیاب نظر آتی تھیں اب اس قوم کے نوجوانوں میں علم و ادب کا ذوق بھی پیدا ہورہا ہے جس کو اگر معتدل آب و ہوا میں صحیح تربیت اور نشوونما ملی تو امید ہے کہ اردو ادب کے مستقبل بنانے میں ان نوجوانوں کا بھی ہاتھ ہوگا علاوہ مضامین کے اس خاص نمبر میں اس جماعت کے ممتاز اور نامور حضرات کے فوٹو بھی شریک اشاعت ہیں۔

ندوۃ المصنفین دہلی کی جدید کتاب

قصص القرآن

حصہ دوم

شائع ہوگئی

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات عبور دریا سے لیکر حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حالات تک ان تمام پیغمبروں کے سوانح حیات اور دعوت حق کی محققانہ تشریح وتفسیر جن کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے۔ قصص القرآن جلد اول کی اشاعت کے بعد کتاب کی اہمیت اور اس کے پایۂ اعتبار و تحقیق کے متعلق کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ ندوۃ المصنفین کو اس کتاب کی اشاعت پر فخر ہے، یہ حقیقت ہے کہ اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں اب تک شائع نہیں ہوئی۔

کتاب کی چند خصوصیتیں درج ذیل ہیں۔

(۱) تمام واقعات کی اساس و بنیاد قرآن عزیز کو بنایا گیا ہے اور صحیح احادیث اور مستند تاریخی واقعات سے ان کی توضیح و تشریح کی گئی ہے۔ (۲) کتب عہد قدیم اور قرآن عزیز کے "یقین محکم" کے درمیان جہاں کہیں تعارض نظر آتا ہے اس کو یا روشن دلائل کے ذریعہ تطبیق دیدی گئی ہے اور یا پھر قرآن عزیز کی صداقت کو براہین کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔ (۳) اسرائیلی خرافات اور معاندین کے اعتراضات کو حقائق کی روشنی میں ظاہر کردیا گیا ہے (۴) تفسیری، حدیثی اور تاریخی مسائل اور ان سے متعلقہ اشکالات پر بحث و تمحیص کے بعد سلف صالحین کے مسلک قویم کے مطابق ان کا حل پیش کیا گیا ہے۔ (۵) کسی پیغمبر کے حالات قرآن عزیز کی کن کن سورتوں میں بیان ہوئے ہیں ان کو نقشہ کی شکل میں ایک جگہ جمع کردیا گیا ہے۔

(۶) ان تمام خصوصیات کے ساتھ "نتائج وعبر، مواعظ و بصائر" کے عنوانات سے واقعات و اخبار کے حقیقی مقصد اور اصل غرض و غایت یعنی "عبرت و بصیرت" کے پہلو کو خاص طور پر نمایاں کیا گیا ہے۔

صفحات ۴۰۸ قیمت غیر مجلد چار روپے مجلد چار روپے آٹھ آنے۔

ملنے کا پتہ منیجر ندوۃ المصنفین دہلی قرولباغ

تعلیمی خطبات

از جناب ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی

یہ کتاب جناب ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب شیخ الجامعہ کے خطبات اور مضامین کا مجموعہ ہے۔ موصوف نے یہ خطبے مسلم ایجوکیشنل کانفرنس علیگڈھ، طبیہ کالج پٹنہ، بنیادی تعلیم کانفرنس دہلی، کاشی ودیاپیٹھ بنارس وغیرہ میں پڑھے تھے۔ خطبات کے علاوہ چند مضامین مثلاً اچھا استاد بچوں کی تربیت بچہ اور مدرسے وغیرہ آل انڈیا ریڈیو سے نشر ہوئے تھے۔

تعلیم کے عام نقائص، موجودہ تحریکوں جدید رجحانات اور تعلیم و تربیت کے نئے اصولوں پر یہ مقالے ایک خاص حیثیت کے مالک ہیں . . . . قیمت ۱۲/

دوسری تعلیمی کتابیں

ہم کیسے پڑھائیں:۔ از جناب سلامت اللہ صاحب ایم۔ اے۔ بی ٹی۔ . . قیمت ۸/

ایک معلم کی زندگی۔ حصہ اول، از جناب عبدالغفار صاحب مدہولی استاد جامعہ " ۱۲/

" " " حصہ دوم " " " " " ۱۲/

لیونارڈ و گرٹروڈ۔ مصنفہ پستالوزی مترجمہ غلام حسین صاحب ڈی ایڈ " ۱۰/

پستالوزی۔ ڈاکٹر عبدالحمید صاحب زبیری۔ ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ قیمت مجلد ۱۲/

اصول تعلیم۔ خواجہ غلام السیدین صاحب۔ ایم۔ ایڈ قیمت ۳/

تعلیمی رپورٹ۔ مرتبہ ایجوکیشنل کانفرنس علی گڈھ " ۱۳/

مکتبہ جامعہ دہلی قرول باغ

شاخیں:۔ مکتبہ جامعہ جامع مسجد دہلی۔ مکتبہ جامعہ امین آباد لکھنؤ۔ مکتبہ جامعہ پرنسس بلڈنگ بمبئی ۳ء

بُرہانؔ

جلد دہم　　　　　　　　　　　　　　شمارہ (۳)

صفر المظفر و ربیع الاول ۱۳۶۲ھ مطابق مارچ ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

ہر قوم کی متعدد قومی ضرورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کی تکمیل قومی حکومت کے بغیر خاطر خواہ طور پر نہیں ہو سکتی۔ کسی اجنبی حکومت کے ماتحت کوئی قوم شہری حقوق کی نعمتوں سے خواہ کتنی ہی بہرہ اندوز ہو اور اس کو خیال و عمل، اور گفتار و کردار کی کتنی ہی آزادی نصیب ہو لیکن پھر بھی وہ اپنے قومی نصب العین کے تمام اجزاء کو اس وقت تک مکمل نہیں کر سکتی جب تک کہ خود اس کے ہاتھ میں حکومت خود اختیاری کی عنان نہ ہو اور وہ خود اپنی فکر و فہم اور اعتقاد و ایمان کے مطابق اپنے عمل و فعل کو بجا لانے میں کامل آزاد نہ ہو۔

آج ہندوستان میں مسلمانوں پر کس چیز کی بندش ہے؟ وہ آزادی کے ساتھ نمازیں پڑھ سکتے ہیں روزے رکھ سکتے ہیں۔ زکوٰۃ ادا کر سکتے ہیں حج کے لئے سفر کر سکتے ہیں، مذہبی وعظ و تذکیر پر کوئی قید و بند نہیں اسلامی مدارس پر حکومت کے پہرے بیٹھے ہوئے نہیں ہیں۔ قرآن و حدیث کے درس پر کوئی روک ٹوک نہیں ہے۔ خانقاہوں کے دروازوں پر تالے نہیں ڈال دیئے گئے ہیں قربانی کی کہیں ممانعت نہیں ہے۔ ڈاڑھی رکھنے پر کوئی ٹیکس لگا ہوا نہیں ہے، عورتوں کو بے پردہ ہونے پر مجبور نہیں کیا جاتا، تعلیم گاہوں میں عربی، فارسی اور اردو کے پڑھنے پڑھانے کو ممنوع قرار نہیں دیا گیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ سب آزادیاں ہندوستان کے مسلمانوں کو حاصل ہیں اور وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں اور اٹھا بھی رہے ہیں لیکن ساتھ ہی تصویر کے دوسرے رخ پر غور کیجئے کہ کیا یہاں حدود اللہ بھی اسی طرح جاری ہیں جس طرح کہ مسلمانوں کی اپنی آبادیوں میں ہونی چاہئے کیا ایک مسلمان اسے برداشت کر سکتا ہے کہ اس کے شہر میں جگہ جگہ شراب کی دکانیں ہوں عصمت فروشی کے اڈے ہوں۔ نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کے اخلاق کو خراب کرنے والی عریاں اور متحرک تصاویر کا مظاہرہ ہو اور اللہ کے قانون کے سوا غیر اللہ کے احکام و قوانین کی حکمرانی ہو۔ اگر ایک مسلمان اپنی آبادی میں

ان چیزوں کو برداشت نہیں کرسکتا تو پھر بتایئے کہ آج یہ سب چیزیں آپ کی آنکھوں کے سامنے علانیہ اور کھلم کھلا ہو رہی ہیں یا نہیں آپ زیادہ سے زیادہ یہ تو کرسکتے ہیں کہ جو مسلمان شراب پینے کے ارادہ سے میخانہ جارہا ہے اسے سمجھائیں، شراب نوشی کی برائیاں بیان کرکے اسے اس گناہ سے باز رکھنے کی کوشش کریں لیکن اگر اس کے باوجود وہ نہ مانے اور شراب کے دوچار جام چڑھاکر عقل وحواس کھو بیٹھے تو اب آپ کے ہاتھ میں کوئی طاقت نہیں ہے جس کی وجہ سے آپ اس کو سزا دے سکیں اور آئندہ کے لئے اس گناہ کا سدباب کردیں۔ یہی حال ان دوسری معصیتوں کا ہے جو اسلامی قانون فرامین کے خلاف روزانہ آپ کے شہروں میں آپ کی آنکھوں کے سامنے ہوتی رہتی ہیں۔

آپ نے غور فرمایا شہری آزادی کے باوجود ان مواقع پر آپ کی اس بیکسی اور بے بسی کا راز کیا ہے؟ اس کا راز بجز اس کے اور کیا ہے کہ آپ کے ہاتھ میں قانون کی طاقت نہیں خود آپ کو حکومت میں کوئی دخل نہیں ہے اور آپ کی مثال اس غلام کی سی ہے جس کا "مہربان" آقا اس کو عمدہ عمدہ قسم کے کھانے کھلاتا ہے۔ اچھے اچھے کپڑے پہناتا ہے اور جس نے اس کو چلنے پھرنے کی بھی آزادی دے رکھی ہے لیکن بہرحال وہ غلام ہے اور اس کا آقا آقا ہے۔ ایک حاکم ہے اور دوسرا محکوم، ایک جابر ہے اور دوسرا مجبور۔ آقا جب چاہیگا اپنی رعایتوں اور مہربانیوں کو اس سے منقطع کرسکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ دین اور ملک دونوں کو توام فرمایا گیا ہے یعنی مسلمانوں کو اگر اپنی حکومت حاصل ہے تو وہ اپنے دین پر بھی قائم رہ سکتے اور اس کے تمام احکام وقوانین کا اجرا بھی کرسکتے ہیں ورنہ اگر یہ نہیں ہے تو دین صرف اپنی ظاہری شکل وصورت اور رسوم کے اعتبار سے زندہ رہ سکتا ہے اس کی اصلی روح جس کا قائم وبرقرار رکھنا ہر مسلمان کی زندگی کا اولین فریضہ ہے باقی نہیں رہ سکتی۔

یہ ایک ایسی واضح اور کھلی ہوئی بات ہے کہ کسی مسلمان کو بشرطیکہ خارجی اثرات اور ماحول کے پیدا کئے ہوئے رجحانات کے باعث اس کی صحیح اسلامی ذہنیت فنا نہ ہوگئی ہو۔ انکار نہیں ہوسکتا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس عظیم وجلیل مقصد کو حاصل کرنے کے لئے کیا کررہے ہیں اگر دوسروں سے عبرت حاصل کرنا کوئی گناہ نہیں ہے تو ہم کو خود اپنے پڑوس پر نگاہ ڈالنی چاہیے آج ہندو کا ایک ایک بچہ

آزادی کے جذبات سے سرشار ہے۔ عورتیں تک گھروں سے باہر نکل آئی ہیں بوڑھے اور جوان سب دوش بدوش میدانِ عمل میں مصروف تگ ودو ہیں، حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ ہمارا نصب العین ان سے کہیں زیادہ اونچا اور بلند ہے۔ وہ آزادی صرف اس لئے چاہتے ہیں کہ ہندوستان ہندوستانیوں کو ملنا چاہئے۔ لیکن ہمارا مقصد یہ نہیں ہے ہم اس لئے آزادی کے خواہاں ہیں کہ ہمارے پاس انسانی زندگی کے لئے جو دستور العمل ہے ہم اسے نافذ کرنا چاہتی ہیں ہم وطنیت کے "ہمہ رنگ زمین دام" میں گرفتار نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ شاعر ملت اقبال مرحوم کے بقول وطنیت کا حال یہ ہے کہ جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

ہم کو کسی شخص یا کسی قوم سے محض اس لئے نفرت نہیں ہو سکتی کہ وہ ہمارے ملک کا باشندہ نہیں ہے یا اس کا رنگ ہمارے رنگ سے مختلف ہے۔ نہ ہم کو محض اس بنا پر کسی سے بگاڑ ہو سکتا ہے کہ ہم کو اس کی طرح خوشحالی اور ثروت میسر نہیں ہے بلکہ ہمارا نصب العین یہ ہے کہ ہم دنیا میں خدا کے اس قانون کو نافذ کریں جس کے بغیر انسان چین اطمینان اور امن و سکون کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔

اگر واقعی ہمارا یہ ایمان ہے تو ظاہر ہے اس کے لئے ہمیں جدوجہد بھی سب سے زیادہ کرنی ہوگی۔ اگر آپ اپنے اس نصب العین کو حاصل کرنے کا ذریعہ پاکستان کے مطالبہ کو ہی سمجھتے ہیں تو بہت بہتر! یہی سہی مگر خدا کے لئے اس کے واسطے کچھ کیجئے تو، ہاتھ پاؤں ہلائیے تو۔ آج تو میں اپنی اپنی قسمتوں کو آزما رہی ہیں۔ آخر آپ کب تک ان سب کا تماشا محض ایک بے تعلق تماشائی کی حیثیت سے کرتے رہیں گے۔ اب ملک میں جو انقلاب آرہا ہے اس کا نتیجہ کسی قوم کے حق میں صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور بس! زندگی یا موت! اگر آپ بھی زندگی چاہتے ہیں تو اس کا ثبوت دیجئے کہ واقعی آپ زندہ رہنے کے قابل ہیں اور زندگی کی ذمہ داریوں کو برداشت کر لینے کی اہلیت رکھتے ہیں اور اگر خدانخواستہ آپ اس میں ناکام رہے تو پھر مفتی انقلاب کے دوسرے فیصلہ یعنی موت کو سننے کے لئے تیار رہئے۔

یہ زورِ دست وضربِ کاری کا ہے مقام میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خونِ دل وجگر سے ہے سرمایۂ حیات فطرت لہو ترنگ ہے غافل نہ جل ترنگ

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۹)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

احرف ستہ کے نسخ کی بحث

اب رہا احرف ستہ کے منسوخ ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ تو اس میں شیخ کا خیال یہ تھا کہ جو کچھ عرضہ اخیرہ میں تھا وہ سب مصحفِ عثمانی میں موجود رکھا گیا ہے اس کے سوا بقیہ سب منسوخ ہے۔ یہ تحقیق ابن جریر کے مختار سے ذرا مغائر ہے وہ معین کر کے چھ حروف کا نسخ فرماتے ہیں اور شیخ تعیین نہیں فرماتے بلکہ صرف اجمالاً یہ کہتے تھے کہ جو کچھ عرضہ اخیرہ[1] میں تھا خواہ وہ ایک حرف ہو یا زیادہ وہ سب باقی ہے اور اس کے سوا منسوخ ہے۔

حافظ ابنِ حجرؒ اسی مسئلہ زیر بحث پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں "جس قراءۃ پر حضرت عثمانؓ نے صحابہ کو جمع فرما دیا تھا وہ آخری دور کے موافق تھی۔[2]

حاکم سے باسناد حسن مروی ہے۔

عرض القرآن علی رسول اللہ صلی اللہ　　نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد بار قرآن کا دور

---

[1] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال جبرئیل علیہ السلام سے قرآن کریم کا دور فرمایا کرتے تھے سنہ رحلت میں جو دور آپ نے فرمایا ہے، اس کو عرضۂ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس آخری عرضہ میں ایک یا ایک سے زیادہ احرف جو بھی آ گئے وہ سب مصحفِ عثمانی میں درج کر دیئے گئے تھے اور جن احرف کی قرارت اس دور میں نہیں ہوئی وہ مصحفِ عثمانی میں بھی نہیں رکھے گئے۔ یہ ایک نہایت معتدل اور احسن فیصلہ ہے جس کے بعد ثبوت نسخ کی ذمہ داری بڑی حد تک ختم ہو جاتی ہے۔ [2] فتح الباری ج ۹ ص ۲۰۔

علیہ وسلم عرضات ویقولون ان قراءتنا ‏ ‏ کیا گیا ہے۔ صحابہ کرام فرماتے ہیں کہ ہماری قرأۃ

ھذہ العرضۃ الاخیرۃ ‏ ‏ آخری دور والی تھی۔

اسی طرح جب ابن عباسؓ سے دریافت کیا گیا کہ آخری قرارت کونسی تھی تو جواب یہی دیا گیا کہ زید بن ثابت کی[1] بعض روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ آخری قرارت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تھی۔ حافظ ابن حجرؒ اس کا جواب یہ تحریر فرماتے ہیں۔

ویمکن الجمع بین القولین بان تکون ‏ ‏ ہر دو قول میں اس طرح جمع ہو سکتا ہے کہ دونوں

العرضتان الاخیرتان بالحرفین ‏ ‏ دور کو آخر دو حرفوں کے اعتبار سے کہا جائے لہذا

فیصح اطلاق الاخریۃ علی کل منھما۔ ‏ ‏ اب دونوں کو آخر کہنا صحیح ہو جائے گا۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ مختار ابن جریر کے موافق اگر احرف ستہ منسوخ ہو کر صرف ایک حرف باقی رہ گیا تھا تو پھر قرارت سبعہ میں باہمی اختلاف کی وجہ کیا ہے تو اس کا جواب امام قرطبی نے حسب ذیل تحریر فرمایا ہے[2]

قرارت سبعہ میں کلمات کی زیادتی ونقصان کے اختلاف کی وجہ نسخ عثمانیہ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ حضرت عثمانؓ نے جب مختلف بلاد میں مصاحف ارسال فرمائے تھے تو بعض نسخوں میں کچھ زیادات بھی تحریر فرمادی تھیں جو دوسرے نسخے میں نہ تھیں جس کا مطلب یہ تھا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ان آیات کی قرارت ان زیادات کے ساتھ بھی درست ہے اور اس کے بغیر بھی صحیح ہے۔ اب جس جگہ جو مصحف پہنچا اسی کے مطابق اس جگہ کی قرارت مشہور ہو گئی۔ جہاں مصحف میں زیادت تھی اس جگہ کے قرا نے اس زیادت کو اپنا مختار بنایا اور جہاں یہ زیادت نہ تھی ان اطراف کے قرا نے اس کے بغیر قرارت کی۔

ابن جزری کے بیان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے چنانچہ انھوں نے مصحف مکی اور مصحف شامی میں جو ایسے اختلافات تھے ان کو بتفصیل تحریر فرمایا ہے۔

---

[1] غالباً جمع قرآن کی خدمت ان کے سپرد کئے جانے کی جہاں اور وجوہ تھیں منجملہ ان کے یہ بھی ہوگی۔ [2] مقدمہ تفسیر ص ۴۰۔

حافظ ابن حجرؒ[1] ابن ابی ہاشم (متوفی ۳۵۰ھ) سے ناقل ہیں کہ اختلافِ قرارت کی وجہ دراصل یہ ہوئی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف صحابہ جب اطرافِ عالم میں پہلے تو جہاں جو صحابی پہنچا اس جگہ کے لوگوں نے اُسی کی قرارت اختیار کرلی لیکن جب دورِ عثمانی آیا اور صرف مصاحفِ عثمانیہ کے مطابق قرآن پڑھنا لازم کردیا گیا تو اس امرِ واجب الامتثال کی بنا پر رسم مصحف کے خلاف جو جو قرآرت تھیں وہ سب متروک ہوگئیں۔[2]

مگر چونکہ اس دور کے رسم کتابت میں نقاط اور اعراب ہوتے نہ تھے اس لئے جو اختلافات اس جہت سے تھے وہ پھر بدستور باقی رہے۔ مثلاً جہاں تعلمون بالتار پڑھا جاتا تھا وہاں بالتار پڑھا جاتا رہا اور جہاں بالیار پڑھا جاتا تھا وہاں اسی طرح جاری رہا اور اس طرح مختلف بلاد میں مختلف صحابہ کی قرارت جہاں تک رسم مصحف ان کو متحمل تھا بدستور جاری رہیں۔

ہمارے اس بیان کا یہ مطلب نہ سمجھنا چاہیے کہ رسم مصحف عثمانی کے اختلاف یا گنجائش کے نتیجہ میں قرأ کا یہ اختلاف پیدا ہوا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو قرارت کہ قبل از مصحف جاری تھیں اب ان میں سے صرف اسی قدر باقی رہ گئیں جتنا کہ ان میں سے رسم مصحف کے مطابق تھیں۔ یہی امام قرطبی کی مراد ہے جیسا کہ ابن ابی ہاشم کے تفصیلی بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہاں صرف وہ قرارت جو کہ مصاحف کے رسم کتابت کے برخلاف تھیں وہ ترک کردی گئیں۔

حافظ ابن عمار سے نقل فرماتے ہیں[3]

واصح ما علیہ الحذاق ان الذی یقرأ	علمار حاذقین کا صحیح تر قول یہ ہے کہ جو قرارت کہ اب
الآن بعض الحروف السبعة المأذون	رائج ہیں یہ پورے سات احرف کی قرارت نہیں ہیں

---

[1] فتح الباری ج ۹ ص ۲۵ —— [2] ہم نے اپنے پہلے مضمون میں کئی جگہ منسوخ کا لفظ استعمال کیا ہے اور اسی طرح تصانیف میں بھی یہ لفظ موجود ہے مگر مناسب ہے کہ اس کی بجائے لفظ متروک استعمال کیا جائے۔ منسوخ سے رفع مشروعیت کا ایہام ہوتا ہے اور لفظ متروک میں بقار مشروعیت کے باوجود پھر مصلحۃً ترک کی گنجائش بھی رہتی ہے۔ یہ بحث جدا ہے کہ نسخ کا اطلاق کتنے معانی پر ہو سکتا ہے —— [3] فتح الباری ج ۹ ص ۲۴ و ۲۵۔

فی قراءتھا لا کلھا۔ بلکہ ان میں سے بعض کی ہے جن کی اجازت حضرت عثمانؓ نے صحابہ کو دیدی تھی۔

اس کے بعد اس کا ایک ضابطہ کلیہ تحریر فرماتے ہیں کہ جو قرارت رسم مصحف کے موافق ہو وہ تو صحیح اور معمول بہا ہوگی اور جو قرارت کہ اس کے مخالف ہو وہ سب متروک کہی جائے گی جیسا کہ اِنْ تَبْتَغُوْا فَضْلاً مِنْ رَبِّکُمْ فی مواسم الحج۔ یا جیسے اذا جاء فتح اللہ والنصر ان ہر دو آیات میں زیر خط کلمات رسم مصحف کے خلاف ہیں لہذا دونوں متروک کہی جائیں گی۔ ابن عمار کا یہ بھی خیال ہے کہ بہت سے اس قسم کے کلمات جو صحابہ سے ثابت ہیں ممکن اور بہت ممکن ہے کہ وہ ان سے بطریق شرح و بیان مراد صادر ہوئے ہوں اور قرآن کریم میں بطور تفسیر لکھے گئے ہوں۔ پھر بعد میں یہ گمان ہونے لگا ہو کہ شاید یہ قرآن کا جز تھے۔ بہر حال جب مصحفِ عثمانی میں ان کا وجود نہ رہا تو ان کو ترک ہی کر دینا لازم ہے خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ قراۃ شاذۃ تھیں یا یہ کہ کلماتِ قرآنیہ کی تفسیریں تھیں اور اسی لئے مصحفِ عثمانی میں ان کو نہیں لیا گیا۔ فتح الباری میں[1] اس ضابطہ کی مزید تفصیل یوں مذکور ہے کہ اصل یہ ہے کہ صحت قرارت کے لئے چند امور کی ضرورت ہے۔

(۱) صحیح سند سے منقول ہونا۔

(۲) عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونا۔

(۳) رسم مصحف کے موافق ہونا۔

بعض علمار نے چوتھی شرط کا اور اضافہ کیا ہے یعنی یہ کہ اس پر اتفاق بھی ہو۔ مکی بن ابی طالب فرماتے ہیں کہ اتفاق سے مراد قرار مدینہ اور کوفہ کا اتفاق ہے بالخصوص امام نافع اور عاصم کا۔ ہاں کبھی کبھی اتفاق سے اہلِ حرمین شریفین کا اتفاق بھی مراد لے لیا جاتا ہے۔

امام کواشی فرماتے ہیں کہ صحت قرارت کا مدار اسی ضابطہ پر ہے خواہ اس ضابطہ کے موافق یہ قرارت سبعہ ہوں یا اور ستر ہزار ہوں اور جس قرارت میں ان تینوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے گی تو اسے شاذ

[1] فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۔

کہا جائیگا۔ ابوالخیر بن الجزری نے کتاب النشر کے شروع میں اس ضابطہ کو اور مبسوط نقل فرمایا ہے۔

كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها بل هي من الاحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الائمة السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الاركان الثلاثة اطلق عليها ضعيفة او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة ام عمن هو اكبر منهم۔

ہر وہ قرارت جو عربیت کے لحاظ سے درست ہو خواہ ائمہ نحو میں سے کسی ایک ہی کے قول کے موافق ہو، خواہ بطریق احتمال سہی اور اس کی سند بھی صحیح ہو تو وہ ایسی قرارت ہوگی جس کا رد کرنا حرام ہوگا۔ بلکہ وہ ان سبعہ احرف میں شمار ہوگی جن پر کہ قرآن نازل ہوا تھا۔ لوگوں پر اس کا قبول کرنا لازم ہوگا خواہ اس کے بعد وہ ائمہ سبعہ سے منقول ہو یا عشرہ سے یا ان کے سوا اور دوسرے مقبول ائمہ سے مگر جب ان تین باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ پائی جائیگی تو اس پر ضعیف یا شاذ یا باطل ہونے کا حکم لگا دیا جائیگا خواہ وہ کسی سے بھی منقول ہو۔

ابوشامہ المرشد الوجیز میں فرماتے ہیں کہ سبعہ قرار کی قرارت پر کسی کو یہ دھوکا نہ کھانا چاہئے کہ وہ سب کے سب متواتر ہیں بلکہ اصل مدار اسی ضابطہ پر ہے لہٰذا جس قاری کی قرارت بھی اس ضابطہ کے مخالف ہوگی وہ مجمع علیہ بھی نہ جائے گی ہاں ان ائمہ سبعہ کی قرارت چونکہ مشہور ہوگئی ہیں اور زیادہ تر مجمع علیہ قرارت ہیں اس لئے دوسرے اماموں کی قرارت پر ان کو ترجیح ہے ورنہ اصل مدار اسی ضابطہ پر ہے۔ ابن الجزری نے اپنے مذکورہ بالا بیان میں سے چند قیود کے فوائد خود بتلائے ہیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ ولو بوجہ کے تعمیم سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ صحت قرارت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے

کہ جو افصح قول ہو اُسی کی موافقت ضروری ہے بلکہ ائمہ نحویین سے کسی کے قول کے موافق بھی ہو جائے جب بھی
کافی ہے خواہ وہ قول افصح شمار ہوتا ہو یا نہ مگر یہ ضروری ہے کہ فصیح ضرور ہو کیونکہ غیر فصیح ترکیب قرآن میں
قابلِ برداشت نہیں ہے۔

اصل یہ ہے کہ ثبوتِ قرآنیہ کا مبنی نقلِ صحیح اور شیوع و شہرت پر ہے۔ ائمہ نحو کی تصحیح یا تغلیط پر مبنی نہیں
چند قرارت ایسی ہیں جن کا ائمہ نحو انکار فرماتے ہیں مثلاً بارئکم اور یأمرکم میں سکون پڑھا یا والارحام کا زیر
اور نجزی قوم کا نصب وغیرہ۔ مگر یہ سب ثابت ہیں۔ امام دانی فرماتے ہیں کہ مدار قرأت کا نہ کسی لغت کے کثرت
استعمال پر ہے نہ ائمہ نحو کے قواعد کی زیادہ مطابقت پر بلکہ مدار صرف صحت نقل پر ہے۔ لہذا جب کوئی قرارت
نقلِ صحیح سے ثابت ہو جائے تو پھر قیاس عربیت یا استعمال لغت سے یہاں کوئی بحث نہیں رہتی۔

لان القراءۃ سنۃ متبعۃ یلزم　　　کیونکہ قرارت ایک ایسی سنت متبعہ ہے جس کا
قبولھا والمصیر الیھا۔　　　قبول کرنا لازم ہے۔

سنن سعید بن منصور میں لفظ مذکور زید بن ثابت کی زبان سے منقول ہے امام بیہقی اس کی شرح میں
فرماتے ہیں کہ سنت متبعہ کا مطلب یہ ہے کہ جو مصحفِ عثمانی اور قرارت مشہورہ میں ثابت ہو چکا اب اس کی
مخالفت کسی حال میں بھی درست نہیں ہونی چاہیے۔ دوسری قرارت جو رسم مصحف کے خلاف اور غیر مشہور ہو
لغت کے اعتبار سے درست اور قواعد کے لحاظ سے اظہر کیوں نہ ہو۔

اس کے بعد ابن الجزری لفظ احد المصاحف کی شرح میں لکھتے ہیں کہ مطابقت رسم مصحفِ عثمانی
کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جمیع مصاحف کے موافق ہو بلکہ اگر کسی ایک مصحف کے مطابق بھی ہو جب بھی کافی ہے مثلاً
ابن عامر کی قرارت قالوا اتخذ اللہ ولدا ہے اور وقالوا نہیں ہے یعنی اس میں واو نہیں ہے اسی طرح
وبالزبر وبالکتب میں دونوں جگہ زیادت با کے ساتھ ہے مگر یہ صحیح ہے کیونکہ مصحفِ شامی میں اسی طرح مکتوب
ہے اگرچہ اور مصاحف میں نہ ہو۔ یا مثلاً ابن کثیر کی قرارت تجری من تحتھا الانھار ہے (سورۂ براءۃ) ان کی

قرارت میں لفظ من زیادہ ہے اور مصحف مکی میں یہ زیادتی موجود ہے لہذا اب شاذ قراءۃ صرف اس کو کہا جائیگا جو مصحفِ عثمانی میں سے کسی کے رسم کے موافق نہ ہو کیونکہ وہ مجمع علیہ رسم کے خلاف ہوجائیگی۔

ولو احتمالاً کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ وہ قرارت حقیقۃً مکتوب نہ ہو مگر اس کو تقدیراً پڑھا جاسکے جیسا کہ مالک یوم الدین لفظوں کے لحاظ سے یہاں الف نہیں ہے مگر چونکہ صحتِ سند کے لحاظ سے مالک بزیادۃ الالف ثابت ہے لہذا رسمِ مصحف میں گو حقیقتہً نہ سہی مگر تقدیراً اس کی صحت ثابت رہیگی جیسا کہ ملک الملک کا املا بھی مصحف میں بحذف الالف ہی ہے۔

وصح سندها صحتِ سند سے مطلب یہ ہے کہ اس قرارت کے ناقل ہر دور میں عادلین اور اہلِ حفظ حضرات ہوں اور اس کے باوجود جو اس فن کے ماہر حضرات ہیں ان کے نزدیک مشہور بھی ہو۔ امام مکی فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں جو قرارت مروی ہے وہ تین قسم کی ہیں۔ (۱) جس کی قرأت واجب اور اس کا منکر کافر ہو۔ یہ وہ قرارت ہے جس کو ثقات نے نقل کیا ہو اور عربیت اور خطِ مصحف کے مطابق ہو۔

دوسری قسم وہ ہے جو بطور آحاد منقول ہو اور بلحاظ عربیت گو صحیح ہو مگر رسم مصحف کے خلاف ہو یہ قرارت دو وجہ سے درست نہیں اول تو اس لئے کہ قرارت مجمع علیہ کے خلاف ہوئی۔ دوم اس لئے کہ بطور آحاد منقول ہوئی حالانکہ قرآن ہونے کے لئے بطریق تواتر نقل ضروری ہے لہذا اس کا منکر کافر نہ کہا جائیگا البتہ علی الاطلاق اس کا انکار بھی اچھا نہیں ہے۔

تیسری قسم یہ کہ ثقہ شخص سے منقول ہو مگر عربیت کے لحاظ سے صحیح نہ ہو یا اس کو نقل ہی غیر ثقہ شخص نے کیا ہو تو یہ قرارت اگرچہ رسم مصحف کے موافق ہو مگر پھر بھی مقبول نہ ہوگی۔

ابن الجزری نے پہلی قسم کی مثال یہ بیان کی ہے۔ مالک و ملک۔ یخدعون و یخادعون اس جگہ تینوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ دوسری قسم کی مثال حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرارت والذکر والانثیٰ ہے کیونکہ یہ بطریق آحاد منقول ہے اور بلحاظ عربیت بھی صحیح ہے مگر رسم مصحف کے موافق نہیں۔ رہ گئی اُن قرارت کی مثال

جن کو غیر ثقہ نے نقل کیا ہے کتب میں بکثرت موجود ہیں یہ سب قرارات شاذہ یا ضعیفہ ہیں۔ البتہ وہ قرارت جن کو ثقہ نے نقل کیا ہو مگر اس کی صحت کے لئے بلحاظ عربیت کوئی وجہ نہ ہو اس کی مثال قریب قریب معدوم ہے چوتھی قسم ایک اور بھی ہے مگر وہ بھی مردود ہے اور یہ وہ قسم ہے جو بلحاظ عربیت صحیح اور رسم مصحف کے موافق ہو مگر کسی طور پر بھی سلف سے منقول نہ ہو۔ اس قسم کو رد کرنا ہی مناسب ہے اور اس کا مرتکب ایک بڑے گناہ کا مرتکب ہے

امام ابوعبید فضائل القرآن میں فرماتے ہیں کہ قرارات شاذہ کا بڑا مقصد قرارات مشہورہ کی تفسیر ہے مثال کے طور پر حضرت عائشہؓ کی قرارت الصلوٰۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر مشہور قرارت میں صلوٰۃ العصر کی زیادتی نہیں ہے مگر حضرت عائشہؓ کی قرارت گویا قرارت مشہورہ کی تفسیر ہے یا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرارت فاقطعوا ایمانھما یہ قرارت بھی مشہور قرارت میں لفظ ایدیھما کی مفسر ہے۔ اسی طرح حضرت جابرؓ کی قرارت فان اللہ من بعد اکراھھن لھن غفور رحیم۔ تابعین سے بھی اسی قسم کی تفاسیر منقول ہیں مگر ان کا قرآن ہونا ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔

الغرض ثبوت قرآنیۃ کے لئے رکن اہم صحت نقل ہے رسم مصحف کی موافقت اور ائمہ نحو کے اقوال سے مطابقت یہ گو ضروری ہی مگر پھر بھی بعد کا مرحلہ ہے۔ اس کے بعد اب اس کا فیصلہ خود فرما لیجئے کہ جس قرآن میں ائمہ نحو کی مخالفت سے قطع نظر کر کے ان کی موافقت حاصل کرنے کے لئے بھی کوئی ترمیم برداشت نہ کی گئی ہو کیا اس کے متعلق یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہوگی۔ ظاہر ہے کہ عہد عثمانی میں جس جماعت نے جمع قرآن کی خدمت انجام دی تھی وہ بڑے بڑے مشاہیر اہل لسان حضرات تھے اگر قرآنی کلمات میں کوئی سقم ہوتا یا اس میں دخل دینا جائز ہوتا تو وہ کیونکر ان خلاف قواعد امور کو باقی رہنے دیتے جن کو بظاہر عربیت کے خلاف سمجھا جا سکتا تھا۔

پھر کس قدر غضب ہے کہ جو چیز قرآن کی انتہائی حفاظت کی دلیل ہے آج اسی کو خصوم منہ بھر بھر کے تحریف کی دلیل بنا رہے ہیں یعنی بعض وہ مواضع جو بظاہر قواعد عربیت کے خلاف نظر آتے ہیں ان کو پیش کر کے

یہ نتیجہ نکالا جا رہا ہے کہ گویا قرآن میں ضرور تحریف ہوئی ہے ورنہ نظم قرآنی ایسی خلاف قاعدہ کیونکر ہو سکتی ہے۔ یہ اعتراض بھی ان دشمنانِ دین کا کچھ طبعزاد نہیں بلکہ آج سے بہت قبل علمار نے خود لکھکر اس کی پوری جوابدہی بھی کر دی ہے جسے شوق ہو وہ تفسیر اتقان دیکھ لے۔ علامہ سیوطی نے اس پر مستقل ایک فصل قائم کی ہے اس کے مطالعہ کے بعد یہ ظاہر ہو گا کہ جن امور کو خلاف قواعد کہا گیا تھا کیا وہ خلافِ قواعد ہیں۔ یا محض اپنے قصور نظر اور کم علمی کی وجہ سے ان کو خلاف ضابطہ کہہ دیا گیا ہے۔ میری غرض تو اس وقت صرف اس قدر ہے کہ اگر بالفرض والتقدیر یہ امور خلاف ضابطہ قرآن میں آچکے ہیں تو اس کی ذمہ داری صحابہ کرامؓ کے سر نہیں ہو سکتی کیونکہ ہمارے پاس اس بات کے لئے بہت روشن شہادتیں موجود ہیں کہ جو قرآن نازل ہوا تھا بلا تغیر وہی ہم تک پہنچا ہے اب اگر نازل شدہ قرآن ہی خلاف قاعدۂ عرب تھا تو امر دیگر ہے۔

صحیح بخاری کتاب التفسیر[۱] میں ایک روایت ہے جس میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عثمانؓ کا ایک مکالمہ درج ہے اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ قرآن کریم میں صحابہ کرام نے کہاں تک اپنی رائے کو دخل دیا ہو گا

قال ابن الزبیر قلت لعثمان بن عفان	ابن زبیرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمانؓ سے
والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا	کہا کہ آیۃ والذین یتوفون الخ جب دوسری آیت
قال قد نسختھا الآیۃ الاخری فلم تکتبھا	سے منسوخ ہو چکی ہے تو پھر آپ نے قرآن میں اُسے
وتدعھا قال یا ابن اخی لا اغیر شیئا	کیوں رہنے دیا ہے۔ فرمایا کہ میں قرآن کی کوئی شے
منہ من مکانہ۔	بھی اپنی جگہ سے بدل نہیں سکتا۔

سبحان اللہ یہ وہی جواب ہے جو صاحب نبوت کی زبان سے نکلا تھا قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی۔ کافروں نے جب یہ درخواست پیش کی کہ آپ قرآن میں کچھ ترمیم فرما دیجئے تاکہ ہم لوگ اُسے مان سکیں تو جواب یہی ملا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان سے کہدو کہ بھلا مجھے قرآن کا اپنی جانب سے بدلنے کا کیا حق ہے جس کا کلام ہے وہی اسے بدل سکتا ہے۔ اسی طرح جب حضرت عثمانؓ سے سوال کیا گیا تو انھوں نے بھی یہی جواب

[۱] ص ۶۵۰

دیا ہے کہ جب یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تلاوت ہوتی رہی ہے تو اگرچہ منسوخ بھی ہو مگر میں اپنی رائے سے اس کو کیسے قرآن سے خارج کر سکتا ہوں۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے قرآن کے تحفظ میں رکن اہم اسی نقل صحیح کو سمجھا ہے اور قیاس آرائیوں کی کوئی پرواہ نہیں کی لہذا خصوم کا چند مزعوم خلاف قوانین عرب کلمات قرآن میں پیش کرکے یہ نتیجہ پیدا کر لینا کہ اس میں تحریف ہو گئی ہے قطعاً غلط ہے۔ بالفرض اگر انھیں تسلیم کیا جائے تو بالعکس یہی اس کی حفاظت نامہ کی دلیل ہوگی کہ جو اعتراضات عجم کے اذہان میں آ سکتے تھے عرب کے رہنے والے صحابہ نے اس کے ازالہ کی بھی کوشش نہیں کی اور بلا لحاظ اعتراض وجواب جیسا قرآن صاحب نبوت سے ان کو پہنچا تھا اس کو من وعن امت کے سپرد کر دیا یا پھر یہ ماننا پڑیگا کہ درحقیقت قرآن میں کوئی چیز محل اعتراض ہی نہ تھی بلکہ یہ سب کچھ متبعین ہی کی خوش فہمی کا ثمرہ تھا۔

مگر یہ بات ایک منٹ کے لئے بھی تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ جن مواضع کو خلاف قوانین عرب کہا جا رہا ہے وہ علی رؤس الاشہاد پڑھ پڑھ کر سنائے جا رہے تھے پھر قرآن کے دشمنوں میں سے کسی ایک نے یہ نہ کہا کہ جس قرآن کے معجز ہونے کا دعوی ہے وہ معجز تو در کنار صحیح بھی نہیں ہے۔ کیا کوئی تاریخی شہادت ایسی پیش کی جاسکتی ہے جس سے ایسے اعتراضات کا خصوم کی زبانی منقول ہونا ثابت ہو سکے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ جن بے سروپا اور موضوع روایات سے اس جگہ کام لیا گیا ہے اس میں اگر اس قسم کی خرافات درج ہے تو وہ بھی مسلمانوں ہی کی زبانی ہے نہ کہ کسی دشمن کی یہ کسقدر تعجب خیز بات ہے کہ محل اعتراض کو مسلمان تو کہتا پھرے اور دشمن زبان پر بھی نہ لائے۔ یہ خود اس بات کا ایک زبردست قرینہ ہے کہ جس نے بھی ان روایات کو وضع کیا ہے اس نے خود اپنی روایات موضوعہ میں دیدہ ودانستہ وضع پر ایک بڑا قرینہ چھوڑ دیا ہے۔ بہرحال ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ اگر ائمہ نحو کے برخلاف کلمات کسی تحریف کی بدولت قرآن میں والعیاذ باللہ داخل بھی کر دیئے گئے تھے تو دور عثمان تک ان کو کوئی سمجھ نہ سکا اور آج ہندوستان کے گونگے اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ یہ ایک تاریخی حقیقت کا انکار ہے اس لئے اس کی جوابدہی میں معترضین کا مقصد یہی ہوگا کہ اس کی ذمہ داری کہیں اور زور پر عائد کی جائے۔ نعوذ باللہ۔

(باقی آئندہ)

امام طحاویؒ

(۵)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

قاضی حربویہ اور امام طحاوی میں بے تکلفی

اور صرف استاذی و شاگردی نہیں بلکہ جہاں تک واقعات سے معلوم ہوتا ہے، امام طحاویؒ قاضی حربویہ کی جلالت شان اور خاص طبیعت کے باوجود ان سے بہت مانوس اور شوخ ہوگئے تھے۔ جس کا ثبوت ایک نواسی مذاکرۂ تقلید سے ہوتا ہے، نیز طحاوی خود ہی بیان کرتے ہیں کہ حربویہ سے میں بہت کھل کھل کر باتیں کرتا تھا۔ اسی سلسلہ میں ایک دفعہ ذرا قاضی صاحب طحاوی پر جھنجھلا بھی گئے، قصہ یہ ہے کہ جب دونوں میں مراسم بے تکلفی کی حد تک پہنچ گئے تو مختلف مسائل کے سلسلہ میں امام طحاویؒ اپنے اساتذہ کے اقوال وآرار کو بھی بطورِ سند کے حربویہ کے سامنے پیش کیا کرتے تھے، جیسا کہ گذر چکا طحاویؒ کے استادوں میں ایک عالم ومحدث ابنِ ابی عمران بھی تھے چونکہ ان ہی سے امام مزنی کے یہاں سے ہٹنے کے بعد طحاوی نے زیادہ نفع اٹھایا تھا اس لئے قدرتی طور پر مذاکروں میں وہ ان کے حوالوں سے اکثر چیزیں بیان کرتے تھے۔ غالباً قاضی حربویہ کو اپنے نظریات کے مقابلہ میں ابنِ ابی عمران کے قول کا پیش کرنا کچھ گراں گزرتا تھا مگر طحاوی کے لحاظ سے اپنے اس جذبہ کا اظہار نہیں کرتے تھے، مگر آخر کب تک۔ ایک دن جب گفتگو کی مجلس گرم تھی حسب دستور اس وقت بھی مسلسل طحاوی قال ابن ابی عمران کہتے جارہے تھے۔ قاضی کے لئے آخر یہ ان کا طرزِ عمل ناقابلِ برداشت ہوگیا اور برہم ہو کر بولے

الی کم تقول قال ابن ابی عمران وقد رائت — تم کب تک بولتے جاؤگے ابن ابی عمران نے یوں کہا یوں کہا

ھذا الرجل بالعراق۔ — میں نے اس شخص کو عراق میں دیکھا تھا۔

مطلب یہ تھا کہ بھائی آپ کے استاد ابن عمران کو میں سرزمین عراق میں دیکھ چکا ہوں بیچارہ وہاں تو معمولی آدمی تھا اور اس کے بعد تو قاضی کی زبان سے ایک ڈھلا ہوا یہ فقرہ نکل پڑا۔

ان البغاث بارضکم تستنسر	تمہاری سرزمین میں تو ایسی چڑیا جس کا کوئی شکار نہیں کرتا یہاں پہنچکر گدھ بن جاتی ہے

امام طحاوی کا بیان ہے کہ یہ فقرہ قاضی حربویہ کی زبان سے کچھ اس طرح بے ساختہ نکلا کہ مصر میں اس فقرہ نے بھی ضرب المثل کی حیثیت اختیار کرلی[1] اور شاید اب بھی اس کا شمار عربی کی مثل السائر میں ہو، گویا حربویہ کی بدولت ایک تو تقلید والا فقرہ اور دوسرے یہ دونوں ضرب المثل بن گئے۔

قاضی حربویہ کا ابن ابی عمران سے متعلق ایک مدت کے ضبط کے بعد اتنی بات کہنی کوئی معمولی بات نہ تھی جس شخص کی حیا اور شرم کی یہ حالت ہو جیسا کہ بیان کر آیا ہوں کہ کسی نے کھانے پینے وضو کرتے ان کو نہیں دیکھا حد یہ تھی کہ خادم کو بھی بلانے کا ایک خاص طریقہ تھا۔ ابن زولاق ہی کی روایت ہے کہ قاضی ابن الحداد مجھ سے کہتے تھے کہ میں نے قاضی حربویہ کے گھر کے لوگوں سے پوچھا کہ جب کوئی ان کو کھاتے پیتے نہیں دیکھتا تو کیا نوکر بھی نہیں دیکھتے قاضی آخر کرتے کیا ہیں۔ ان کے گھر کے لوگوں نے بیان کیا کہ قاضی کے پاس کوئی خاص برتن تھا جو سرپوش سے چھپا رہتا تھا اس میں قاضی صاحب کے کھانے پینے کی چیزیں رہتی تھیں۔ خادم کمرے میں اس کو رکھ آتا۔ قاضی اندر چلے جاتے جب فارغ ہوتے تو آواز دیکر خادم کو نہیں بلاتے بلکہ

فاذا فرغ یا کل نقرالمائدۃ باصبعہ	جب کھانے سے فارغ ہوجاتے تو میز پر انگلی مارتے

فیدخل الغلام فیرفع المائدۃ و	اس کی آواز سن کر غلام اندر جاتا اور میز کو اٹھالیتا اور

یاتی بالطشت ویخرج۔	طشت لاکر دیتا پھر باہر ہوجاتا۔

قاضی تنہائی میں جب اچھی طرح ہاتھ منہ دھولیتے تو پھر وہی طشت کو انگلی سے ٹھکراتے تب غلام داخل ہوتا اور طشت کو اٹھا کر لیجاتا۔

یہ تو کھانے پینے کے آداب تھے۔ وضو و غسل وغیرہ کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ آفتابہ یا لوٹا جو برتن ہو اس کو

[1] طبقات ۵۲۹

ٹھوکریں بجاکر نوکر بلایا جاتا اور رخصت کیا جاتا۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جس کے شرم کا یہ حال ہو کہ خادم کے بلانے میں بھی حیا آتی ہو۔ طحاوی سے اتنی گفتگو بھی انھوں نے گویا بہت زیادہ تحمل اور ضبط کے بعد کی ہوگی۔ اور اس سے امام طحاویؒ کی جو عظمت ان کے قلب میں تھی اس کا پتہ چلتا ہے۔

قاضی حربویہ عہدۂ قضا سے جدا ہونے کے بعد کچھ دن اور مصر میں رہے، پھر بغداد ہی واپس ہو گئے۔ ان کے چلے جانے کے بعد چونکہ امام طحاویؒ کی عمر زیادہ ہو گئی تھی اور قاضی حربویہ کی قدر افزائیوں نے ان کی عظمت و جلالت کو اور دوبالا کر دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قاضی حربویہ کے جانے کے بعد مصر میں امام طحاوی کے ہم پلہ شاید ہی گنتی کے دو تین آدمی رہ گئے ہوں، عام طور پر اب صرف عوام ہی میں نہیں بلکہ خواص میں بھی ان کی بڑی آؤ بھگت ہونے لگی اور رفتہ رفتہ مصر ہی نہیں بلکہ بغداد میں بھی ان کا شمار مصر کے ارباب حل وعقد اور چیدہ لوگوں میں ہونے لگا۔ کہا جاتا ہے کہ قاضی حربویہ کی جگہ جب بغداد سے خاص اسباب کے ماتحت ابن مکرم نامی ایک نوجوان ناتجربہ کار عالم قاضی مصر کا بنا کر بھیجا گیا تو اسی کے ساتھ خلیفۂ وقت کے وزیر ابوالحسین ابن الفرات نے ایک مراسلہ بھی اس لئے جاری کیا کہ گو قاضی تو ابن مکرم ہی رہیں گے لیکن چونکہ ابھی نوآموز ہیں اس لئے نیابت میں کسی پختہ کار عالم کا بھی تقرر کیا جائے۔ ابن الفرات نے اس مراسلہ کو مصر کے چار سربرآوردہ لوگوں کے نام جاری کیا تھا۔ ان چاروں میں ایک نام طحاوی کا بھی تھا۔[1]

خیر ان چاروں نے مل کر نائب قاضی کے لئے جس کا انتخاب کیا اور جس طریقہ سے کیا یہ ایک طویل قصہ ہے مجھے تو صرف امام طحاوی کے اس مقام اور منزلت کو بتانا ہے جو ان کو مصر میں اب حاصل ہو گئی تھی کہ عباسی خلافت کا وزیر بغداد سے ان پر اعتماد کرتا تھا اور یہ واقعہ تو اس وقت کا ہے جب قاضی حربویہ ابھی مصر ہی میں ہیں جس کے یہ معنی ہیں کہ ممالک محروسہ عباسیہ میں ان کی شہرت قاضی حربویہ کے عہد ہی میں ہو چکی تھی۔

گذشتہ بالا واقعات سے ایک نتیجہ یہ بھی پیدا ہوتا ہے اور میرے خیال کی تائید ہوتی ہے کہ محمد بن عبدہ کی سکریٹری ہونے کے بعد پھر امام طحاویؒ نے حکومت سے ملازمت اور عہدہ داری کے تعلق نہ پیدا کرنے کا ارادہ قطعی طور پر طے کر لیا تھا۔ ورنہ ابن الفرات وزیر خلافتِ عباسیہ نے جہاں ان کو نائب قاضی کے انتخاب کے لئے مراسلہ بھیجا تھا

[1] ملحقات ص ۵۳۲۔

یہ ہی کیوں نہیں کیا کہ خود ان ہی کو قاضی بنا دیتا۔ اس لئے کہ بغداد تک طحاوی کی جو شہرت پہنچی ہوگی ظاہر ہے کہ وہ دولت و امارت کی تو ہوگی نہیں بیچارے ایسے کہاں کے امیر تھے۔ لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ علم و فضل نے ان کے نام کو اونچا کیا تھا اور جب ان کا علم و فضل مسلم تھا تو نائب قاضی ہونے کی صلاحیت ان سے زیادہ اور کس میں ہوسکتی تھی خصوصًا جب قاضی بکار اور قاضی محمد بن عبدہ دو دو زبردست قاضیوں کے سکریٹری کا کام ایک زمانہ تک یہ انجام دے چکے تھے نیز اگر ان کی خواہش ملازمت کی ہوتی تو جب ان کو بھی بغداد سے نیابت کے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا تو اپنے رفقاءِ کار کو با آسانی ہموار کرکے خود اس عہدہ پر قبضہ کرسکتے تھے۔

بہرحال میرا خیال یہی ہے کہ اس ملازمت اور اس کے بعد جو تلخ تجربات حکومت کے عہدہ کے ان کو دو دو دفعہ ہو چکے تھے اس نے پھر اس لکھی ہوئی چیز کے نگلنے پر ان کو آمادہ نہ کیا۔ غالبًا منجملہ اور وجوہ کے ان کی شانِ استغنا بھی آئندہ ان کی عظمت پر اثر انداز ہوئی۔

امام طحاویؒ کی بے تعصبی

ایک بات البتہ اس سلسلہ میں قابلِ ذکر ہے کہ جن چار آدمیوں کی کمیٹی کے سپرد ابن مکرم قاضی کی نیابت کا مسئلہ کیا گیا تھا تو جیسا کہ ابنِ یونس نے لکھا ہے ان حضرات نے ابو الذکر کا انتخاب کیا تھا۔ [۱] اور یہ ابو الذکر حالانکہ مالکی المذہب تھے، اور ابن مکرم اگرچہ جوان تھا لیکن حنفی مذہب رکھتا تھا۔ علامہ طحاوی اگر متعصب آدمی ہوتے تو اتنا ضرور کرسکتے تھے کہ بجائے مالکی کے کسی حنفی کے تقرر کرانے کی کوشش کرتے۔ خصوصًا ایک بڑا نقطۂ بحث ان کا یہ ہوسکتا تھا کہ جب اصل قاضی کا مذہب حنفی ہے تو نائب کو بھی حنفی ہی ہونا چاہئے مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا اور باوجود مالکی ہونے کے ابو الذکر محمد بن یحییٰ المالکی کا ہی انتخاب کیا۔ مگر اس رواداری کا اثر یہ ہوا کہ ابو الذکر کو بھی امام طحاویؒ کے اس سلوک کا لحاظ کرنا پڑا۔ خصوصًا اس مشہور مسئلہ میں جس کا ذکر منصور فقیہ کے سلسلہ میں گذر چکا یعنی تین طلاق والی عورت کو نان و نفقہ ملنا چاہئے۔ چونکہ یہ بڑا اہم تاریخی اختلافی مسئلہ تھا اور احناف اس کو قرآن و سنت و اجماع سب ہی کے مخالف خیال کرتے تھے اس لئے ابو الذکر باوجود مالکی ہونے کے اس مسئلہ میں حنفیوں کے مسلک کے مطابق فیصلہ کیا کرتے تھے۔

[۱] ص ۵۳۳

بہر حال اب واقعی ابوجعفر طحاوی مصر میں امام طحاوی کے منصب پر پہنچ گئے تھے۔ یا ایک دن مصر ہی میں ان کا حال یہ تھا کہ قاضیوں کی ماتحتی میں کتابت کا کام کرتے تھے۔ محمد بن عبدہ قاضی ان کو ایک خشک لکڑی اور بانس سے کم مرتبہ قرار دیتے ہوئے ڈانٹتا ہے اور بیچارے خاموش ہو جاتے ہیں اور اب اسی مصر میں ان کے سامنے حق تعالیٰ کی شان دیکھئے کہ وہ دن آیا کہ ابن مکرم کے بعد جب مصر کے قاضی عبدالرحمن بن اسحاق الجوہری بغداد سے مقرر ہو کر آئے تو اگرچہ یہ علاوہ فقیہ و محدث ہونے کے فن حساب میں بھی جس سے علماء کو کم لگاؤ ہوتا ہے ماہرانہ واقفیت رکھتے تھے اور بڑی جلالت قدر و عظمت شان کے مالک تھے مگر اس کے باوجود امام طحاویؒ کا اتنا ادب کرتے تھے کہ وہ اس وقت تک سوار نہیں ہوتے تھے جب تک طحاوی سوار نہ ہو لیتے۔ اور اسی پر اکتفا نہیں بلکہ اپنے اجلاس میں جب وہ ہر طرح کے لوگوں سے بھرا ہوتا طحاوی کے متعلق یہ الفاظ کہتے ھو عالمنا و قد وتنا اور پھر فرماتے کہ قضا کوئی ایسا عہدہ نہیں ہے جس کی وجہ سے میں ابوجعفر طحاوی کے مقابلہ میں فخر کروں۔ (ملتقات ص ۵۳۶)

عبدالرحمن بن اسحاق تو مسلکاً حنفی بھی تھے اور امام طحاویؒ کی ساری عمر جو اب قریب اسی کے پہنچ چکی تھی حنفی مذہب کی تائید میں ہی گذری تھی، بیسیوں کتابیں جن کا ذکر آگے آتا ہے وہ اس وقت لکھ چکے تھے پھر عمر میں بھی امام طحاوی سے کم تھے۔

لیکن جب عبدالرحمن بن اسحاق کا دور ختم ہو گیا اور ایک مالکی قاضی احمد بن ابراہیم کا مصر کی قضارت پر تقرر ہوا تو خیال ہو سکتا تھا کہ اب شاید طحاوی کی اتنی عظمت وہ نہ کریں گے مگر مصر والوں کی حیرت کی انتہا نہ رہی جب انھوں نے دیکھا کہ احمد بن ابراہیم تو عبدالرحمن قاضی سے بھی دو قدم آگے بڑھ گئے یعنی علاوہ معمولی تعظیم و تکریم کے وہ امام طحاوی کے باضابطہ شاگرد بن گئے اور باوجود قضاء مصر کے جلیل عہدہ پر ہونے کے ان کے علم سے جس کی واقعی نظیر اس وقت اگر دنیا میں نہیں تو مصر میں یقیناً موجود نہ تھی۔ استفادہ کرنے سے نہیں شرماتے تھے حالانکہ وہ جس قسم کے شرمیلے آدمی تھے اس کا حال آگے آتا ہے اور صرف چند دنوں کے لئے شاگرد نہیں بلکہ جیسا کہ ابن زولاق کا بیان ہے جب تک احمد بن ابراہیم مصر کے قاضی رہے امام طحاویؒ سے پڑھتے رہے۔ ابن زولاق کے الفاظ یہ ہیں۔

وکان احمد بن ابراهیم فی طول ولایته	احمد بن ابراہیم جب تک قضا کے عہدہ پر رہے وہ ابو جعفر طحاوی
یتردد الی ابی جعفر الطحاوی یسمع علیه	کے پاس آتے جاتے رہتے تھے اور خود ان کی کتابیں ان ہی سے سنتے
تصانیفه بقراءة الحسن بن عبدالرحمٰن	تھے، پڑھنے والے حسن بن عبدالرحمٰن ہوتے اور یہ اس زمانہ کا
وهو یومئذ قاضی مصر (ص ۵۳۸)	قصہ ہے جب احمد بن ابراہیم مصر کے قاضی تھے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی اپنی کتابوں کا درس خود اپنے زمانہ میں دینے لگے تھے اور صرف حنفی مذہب کے علما ہی نہیں بلکہ دوسرے مسالک کے اہلِ علم بھی ان کی کتابوں سے علماً استفادہ اپنے لئے ضروری سمجھتے تھے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ قاضی احمد بن ابراہیم کوئی معمولی آدمی تھے۔ اپنے عہد کے جلیل القدر محدثین میں ان کا شمار ہے۔ ابراہیم الحربی جیسے محدثین سے روایت کرتے تھے۔

مگر باوجود اس عظمت واقتدار کے امام طحاوی کے علمِ صادق نے نہ پہلے نہ درمیان میں نہ اس زمانہ میں ان کے اندر کسی علمی خودی یا کبر کو پیدا نہیں ہونے دیا دوسرے ان کی جتنی بھی عظمت وعزت کرتے ہوں، لیکن اپنے کو وہ ہمیشہ مصر کے دیہات کا ایک دیہاتی ہی سمجھتے رہے۔ یہی احمد بن ابراہیم جیسا کہ گذر چکا ان کے شاگرد تھے اور کیسے شاگرد کہ گھر پر بلا کر ان سے نہیں پڑھتے۔ بلکہ روزانہ خود طحاوی کے حلقہ میں عام لوگوں کے ساتھ بیٹھکر ان کے درس کو سنتے تھے۔ ایک دن حسب معمول حلقۂ درس میں بیٹھے تھے۔ احمد بن ابراہیم بھی شاگردوں کی صف میں آکر بیٹھ گئے۔ درس ہو رہا تھا کہ اتنے میں اسوان جو مصر کا مشہور مقام ہے وہاں کا کوئی آدمی آیا اور اس نے کوئی سوال کیا۔ ظاہر ہے کہ سوال امام طحاوی سے تھا لیکن امام طحاوی نے یہ دیکھکر کہ اس مجلس میں بہرحال مصر کا قاضی اعظم بیٹھا ہوا ہے مفتی الدیار المصریہ کا عہدہ اسی کا ہے۔ اس لئے سایل کا جواب تو دیا مگر الفاظ یہ تھے "قاضی صاحب خدا ان کی مدد کرے ان کا خیال یہ ہے"۔ مگر سائل بھی مفصلات کا ایک دہقانی آدمی تھا، بوڑھے عالم کی اس کسرنفس وتواضع کو دیکھکر صبر نہ کر سکا اور جھنجھلا کر بولا "میں قاضی کے پاس نہیں آیا ہوں تمہارے پاس آیا ہوں" اس پر قاضی احمد بن ابراہیم بھی امام کے اس حد گذشتہ تواضع کو دیکھکر اسوانی کو مخاطب کرکے بولے (یا هذا هو کما قلت) بات وہی ہے جو تم نے کہی۔

اور حکم دیا کہ پھر اپنے سوال کو دھراؤ، اس نے دہرایا تب امام کی طرف احمد بن ابراہیم مخاطب ہوئے اور ان کی ایدک اللہ کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے کہا

افتہ ایدک اللہ برائک — خدا آپ کی مدد کرے فتوی اپنی رائے سے دیجئے۔

مگر اس پر بھی امام طحاوی کی فطری افتاد کا تقاضا نہ گیا اور پھر قاضی صاحب کی طرف متوجہ ہو کر بولے۔

اذا اذن القاضی ایدہ اللہ افتیتہ — اگر قاضی (خدا ان کی مدد کرے) اجازت دیں تو میں اس شخص کو فتویٰ لکھتا ہوں

اس تمہید اور اظہار ادب کے بعد انھوں نے اس بیچارے اسوانی سائل کا جواب دیا۔ ابن زولاق نے اس واقعہ کو درج کرنے کے بعد لکھا ہے اور صحیح لکھا ہے کہ

کان ذلک یعد من ادب الطحاوی وفضلہ — اس طرز عمل کو طحاویؒ کے فضائل اور ادب میں شمار کیا جاتا تھا

امام طحاویؒ کے ادب شناس، قدر فرما شاگرد احمد بن ابراہیم مالکی مصر کے قاضی ۳۱۷ھ تک رہے کہ زمانہ نے پھر پلٹا کھایا اور اب جبکہ امام کی عمر اسی سے بھی متجاوز ہو چکی ہے مصر کی ولایت قضا پر پھر مصیبت آئی۔ ایک شخص عبداللہ نامی جو ابن زبر کے نام سے مشہور تھا اپنی چالاکیوں اور خلیفۂ وقت مقتدر باللہ کی سادگی سے نفع اٹھا کر مصر کا قاضی ہو گیا۔ داستان تو اس کی لمبی ہے مختصر یہ ہے کہ مقتدر باللہ کا وزیر علی بن عیسیٰ اس کی حالت سے واقف تھا اس کو خود جب دمشق کے دورہ پر گیا ہوا تھا اس شخص کا تجربہ ہو چکا تھا۔ دمشق کا اس زمانہ میں ابن زبر قاضی تھا پبلک اس سے تنگ تھی، لوگوں کا وفد وزیر کے پاس اس کی شکایت کرتا ہوا پہنچا علی بن عیسیٰ نے قاضی ابن زبر سے پوچھا لوگ کیا کہہ رہے ہیں بولا کہ گرانی کی شکایت کر رہے ہیں علی بن عیسیٰ کو اس کی کھلی شرارت پر سخت غصہ تھا اس وقت کچھ نہیں بولا اور بغداد پہنچ کر اس کی موقوفی کا حکم بھیج دیا۔ ابن زبر آنے کو تو بغداد آ گیا مگر ایک ایسی چال کر گیا کہ علی بن عیسیٰ کی وزارت ہی ختم ہو گئی۔ ایک خاص ذریعہ سے مقتدر تک ایک تحریر ابن زبر نے پہنچائی جو ایک خراسانی مسافر کی طرف سے تھی جس میں اس خراسانی مسافر کی طرف سے ظاہر کیا گیا تھا کہ تین دن سے میں مسلسل خواب میں حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہوں وہ ایک عمارت بناتے ہیں لیکن ایک شخص اٹھکر اس کو ڈھا دیتا ہے۔ میں نے حضرت عباسؓ سے

عرض کیا کہ یا عم رسول اللہ یہ آپ کو کون ستا رہا ہے فرمایا کہ علی بن عیسیٰ وزیر میں اپنے لڑکے کے لئے عمارت بناتا ہوں اور وہ گرا دیتا ہے۔ ایسی بے لاگ ترکیب سے یہ تحریر سادہ لوح مقتدر تک پہنچی کہ مقتدر چیخ اٹھا اور اس نے علی بن عیسیٰ کو وزارت سے الگ کر دیا۔ وزیر علی بن عیسیٰ حیران تھا مگر کیا کرتا اور خواب کا جواب کیا دیتا۔ علی بن عیسیٰ ہی ابن زبر کی راہ کا کانٹا تھا۔ اس کا ہٹنا تھا کہ وہ مصر اور دمشق دونوں کا قاضی ہو گیا۔ (طبقات ص ۱۴۵)

امام طحاویؒ کی بدقسمتی تھی کہ زندگی کی آخری گھڑیوں میں مصر کا قاضی ابن زبر جیسا چال باز مکار آدمی مقرر ہو کر آیا۔ آنے کے ساتھ ملک میں رشوتوں اور مظالم کا بازار گرم ہو گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نجس سیاہ سینہ قاضی کے عہد میں امام طحاویؒ گوشہ گیر ہو گئے اور حکومت سے اتنے کنارہ کنارہ رہنے لگے کہ پہلے قضاۃ سے کچھ مراسم سوال و جواب اور علمی مذاکرات کے جو رہتے تھے اس سے بھی دست بردار ہو گئے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ایک دفعہ ابن زبر نے شہر کے سب سے بڑے عالم خیال کر کے کوئی استفتاء امام کے پاس بھیجا لیکن امام نے اس کا تسلی بخش جواب نہیں دیا۔

اسی ابن زبر کے زمانہ میں ایک اور واقعہ بھی پیش آیا یعنی قاضی محمد بن عبدہ جن کے امام طحاوی سکریٹری تھے ان کے زمانہ کا کوئی طے شدہ مقدمہ تھا اسی کے متعلق ابن زبر کے زمانہ میں بھی کوئی معاملہ چھڑا۔ ضرورت اس کی ہوئی کہ امام طحاویؒ اس مقدمہ میں خود محکمۂ قضا میں حاضر ہو کر اپنا بیان دیں۔ ابن زبر نے ان کو بلا بھیجا۔ امام طحاویؒ سوار ہو کر اس کے اجلاس میں گئے اور گواہی دی۔

آگے جس واقعہ کا ذکر کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن زبر کی امام طحاوی سے یہ پہلی ملاقات تھی اور فتویٰ جو اس نے دریافت کرایا تھا وہ محض ان کی علمی شہرت وجلالت کی بنیاد پر تھا، خود براہِ راست نہ قاضی ان سے ملا، اور امام تو اس سے خود کیا ملتے۔ بہرحال جب اظہار ہوا تو قاضی ابن زبر امام کی طرف متوجہ ہوا اور جیسا کہ چاہیے۔ ان کے ساتھ اس نے ملاطفت اور تکریمی برتاؤ کیا۔ اسی سلسلہ میں امام کو خوش کرنے کے لئے اور کچھ اپنی حدیث دانی کا اثر قائم کرنے کے لئے بولا کہ تیس سال ہوئے آپ کے واسطہ سے ایک حدیث ایک شخص کے ذریعہ سے مجھے پہنچی ہے۔

خدا جانے ابن زبر کا یہ دعویٰ صحیح بھی تھا یا صرف امام کو مسرور اور کچھ اپنے علمی و دینی شوق کے ثبوت میں یہ لطیفہ اس نے گھڑ لیا تھا کیونکہ محدثین ابن زبر کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی یہ عام عادت تھی کہ کسی ایک حدیث کے متن کا ٹکڑا اس میں دوسری سند لگا دیا کرتا تھا اور یوں حدیثوں میں جعل بنایا کرتا تھا۔ امام الدارقطنی نے اپنا چشم دید واقعہ اس شخص کے متعلق یہ درج کیا ہے کہ میں ابن زبر کے پاس حاضر ہوا مگر اس وقت میری عمر کم تھی۔ میں نے دیکھا کہ اس کے سامنے ایک کاتب بیٹھا ہوا ہے اور ابن زبر اس کو حدیث املا کرا رہا ہے مگر طریقہ لکھانے کا عجب تھا یعنی حدیث ایک جزء سے لکھاتا اور سند دوسرے جزء سے۔

ایسی صورت میں کیا عجب ہے کہ امام طحاوی کو دیکھ کر اس نے ان کے کسی شاگرد کی طرف اس حدیث کو منسوب کر کے روایت کر دیا ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام سے ابن زبر نے پھر اس کی بھی درخواست کی کہ یوں تو حضور کا میں بالواسطہ شاگرد ہی ہوں لیکن اگر جناب والا براہ راست تلمذ کے شرف سے سرفراز فرمائیں تو بندہ نوازی ہوگی۔ بوڑھے امام کا دل حالانکہ اس کمینہ فطرت بدنام کنندۂ اسلام و امتِ اسلامیہ سے چڑا ہوا تھا۔ حالات سب معلوم تھے مگر مروتاً کہا جاتا ہے کہ امام نے اس سے بھی چند حدیثیں روایت کیں۔

اور یہ تو اس وقت ہے جب ابن زولاق کے الفاظ فحدث بہ میں حدث کا فاعل امام طحاوی کو قرار دیا جائے جو متبادر ہے لیکن اگر اس کا فاعل ابن زبر ہی ہو اور مطلب یہ لیا جائے کہ جس حدیث کے متعلق اس نے یاد کرایا تھا کہ بالواسطہ آج سے تیس سال پہلے میں نے اس کو لکھا ہے، یہ بتانے کے لئے میں اس کو بھولا نہیں ہوں یعنی آپ کا بڑا قدردان ہوں، اس کے ثبوت میں اس حدیث کو زبانی امام کے سامنے اس نے پڑھ دیا ہو تو اس مطلب کی بھی گنجائش ہے، بلکہ اگر بالواسطہ شاگرد بننے کی بھی خواہش ہو تو عرض علی الشیخ کے طور پر اس کی سند بجائے با واسطہ کے امام طحاوی کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جاتی ہے

قاضی ابن زبر کے متعلق ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ جناب کی تصنیفات عالیہ میں ایک کتاب تشریف[1] الفقر

---

[1] یعنی فقیری کو امیری پر ترجیح حاصل ہے۔

علی الغناء" بھی ہے، الذہبی نے جہاں ان کی کتابوں کی فہرست دی ہے اس کتاب کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔

عجیب بات ہے کہ ٹھیک جس سال امیر تکین جو ابن زبر کے پشت پناہوں میں اور مصر کا اس زمانہ میں والی (گورنر) تھا، اتفاق سے مسلول ہو گیا، حالت روز بروز بد سے بدتر ہونے لگی۔ ابن زبر کو اندیشہ ہوا کہ امیر اگر کہیں لڑھک گیا۔ تو مصر کی عام پبلک میری تکا بوٹی کر کے رکھ دیگی، بڑا پریشان ہوا۔ اس زمانہ میں ایک شافعی عالم اسمٰعیل بن عبدالواحد پر امیر تکین بہت اعتماد کرتا تھا مصر میں موجود تھے۔ ان کی خوشامد درآمد کر کے اس نے راضی کیا کہ امیر سے میری رخصت منظور کرا لو، میں گھر دمشق جانا چاہتا ہوں، وہاں سخت ضرورت ہے اور یہ بھی کہا کہ میری جگہ منصرمانہ طور پر آپ ہی کام بھی کیجئے۔ اسمٰعیل راضی ہوئے لیکن امیر تکین راضی نہیں ہوتا تھا۔

فلم یزل ابوھاشم یکلم الامیر ‌ ‌ ابو ہاشم (اسمٰعیل بن عبدالواحد) بار بار امیر تکین سے ابن زبر کی چھٹی کے

حتی اذن لہ فی ذالک ‌ ‌ متعلق اصرار کرتے رہے تا اینکہ اس کو رخصت مل گئی۔

رخصت کی منظوری جونہی ملی، ابوہاشم اسمٰعیل کو اپنا قائم مقام بنا کر سیدھا دمشق بھاگا یہ ۳۲۱ھ کا واقعہ ہے اور خدا کی شان دیکھئے کہ اسی سال حضرت امام ابوجعفر الطحاوی کی وفات ہوتی ہے۔ ابن خلکان اور دوسرے مورخوں کا اتفاق ہے کہ

وتوفی سنہ احدی وعشرین وثلثمائۃ ‌ ‌ ۳۲۱ھ ہجری میں ان کی وفات ہوئی

البتہ ابن زبر مصر سے جان بچا کر اسی سال کے جمادی الاول میں بھاگا ہے اور ہمارے امام کی وفات چونکہ ذیقعدہ کی پہلی تاریخ کو ہوئی جیسا کہ ابن خلکان نے تصریح کی ہے گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ ابن زبر کی وانگی کے سات مہینہ بعد امام طحاوی نے رحلت فرمائی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ چند مہینے امام پر مرض الموت کے گذرے کیونکہ ابن زبر کے بعد جمادی الثانی ۳۲۱ھ میں مشہور اسلامی مصنف عبداللہ بن مسلم بن قتیبۃ الدینوری المعروف بابن قتیبہ کے صاحبزادے احمد بن عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ کو ہم مصر کا قاضی پاتے ہیں۔ ابن خلکان نے ان ہی ابن قتیبہ قاضی کے متعلق لکھا ہے کہ

تولی القضاء بمصر وقدمها فی ثامن عشر من جمادی الآخرۃ سنۃ احدی وعشرین وثلثمائۃ[1] مصر کے قاضی مقرر ہوئے اور ۱۸ر جمادی الآخرہ ۳۲۱ھ کو وہ مصر پہنچے۔

قاضی ابن قتیبہ قطع نظر اس کے کہ بڑے باپ کے بیٹے تھے خود بھی اپنے وقت کے مسلم الثبوت علماء اور مصنفین میں شمار ہوتے ہیں، ان کی کتابیں "ادب الکاتب" اور "اصلاح المنطق" اب بھی عزت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں ایسے علم دوست اور علمی گھرانے کے قاضی سے یہ بعید ہے کہ امام طحاوی کا جو مقام اس وقت مصر میں قائم ہو چکا تھا ان سے وہ باوجود موانع نہ ہونے کے ملاقات نہ کرتے غالب قرینہ ہے کہ امام کی حالت سقیم ہو چکی ہوگی اور خود بیچارے قاضی ابن قتیبہ کچھ مطمئن بھی نہ تھے۔ رفع الاصر کے حوالے سے تو یہ نقل کیا گیا ہے کہ مصری جن پر مردانیت کہئے یا جیسا وہ کہتے تھے عثمانیت کا زیادہ غلبہ تھا، قاضی ابن قتیبہ جب قضا کا چارج لینے کے لئے جامع مسجد کی طرف عباسیوں کے مشہور سیاہ رنگ کے لباس میں روانہ ہوئے تو

فثار علیہ العامۃ فرجموہ ومزقوا سوادہ[2] لوگ ان پر ٹوٹ پڑے اور پتھراؤ شروع کر دیا ان کے سیاہ لباس کو پھاڑ دیا

اور اس فرعونی سلوک کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہوا کہ پانچ مہینہ سے زیادہ قاضی نہ رہ سکے۔ غالباً ان ہی پریشانیوں میں وہ الطحاوی کی عیادت کو بھی نہ گئے یا شاید اہل تاریخ نے اس کا تذکرہ نہیں کیا۔ خیر کچھ بھی ہو عجیب اتفاق ہے کہ ٹھیک ذیقعدہ ۳۲۱ھ کی پہلی تاریخ کو امام کا انتقال ہوتا ہے اور الکندی کے طبقات میں غالباً معجم الادباء کے حوالہ سے یہ فقرہ منقول ہے کہ قاضی ابن قتیبہ

صرف عن القضاء فی آخر ذی القعدۃ سنۃ ۳۲۱ھ مصر کی قضا سے آخری ذی قعدہ ۳۲۱ھ میں اٹھا دیئے گئے

گویا امام طحاوی کی وفات کے پندرہ بیس دن بعد ابن قتیبہ کا بھی عہدۂ قضا سے انتقال ہو گیا اور چند ہی دن بعد یعنی ۳۲۱ھ کی ربیع الاول میں دنیا سے بھی چل بسے۔

امام طحاوی کا نسب اور ولادت و وفات | خلاصہ یہ ہے کہ عرب کے چند قبائل جن کی طرف الازدی کی نسبت کی جاتی ہے۔

---

[1] ج ۱ ص ۲۵۱ [2] ص ۶۴۶

ان میں سے ازدجر کا ایک خاندان مصر کے طحا یا طحیتہ یا جیسا کہ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب لباب فی تصحیح الانساب میں لکھا ہے کہ طحا نہیں بلکہ طحا کے قریب ایک اور گاؤں طحطوط ہے[1]، وہاں یہ خاندان آکر آباد ہوگیا تھا۔ مجھے اس کا پتہ نہ چل سکا کہ عرب سے منتقل ہوکر شروع شروع میں اس خاندان کے کون آدمی طحا میں آکر سکونت پذیر ہوئے۔ سلمۃ بن القاسم الاندلسی نے اپنی تاریخ میں جو نسب نامہ امام طحاوی کا دیا ہے وہ یہ ہے احمد بن محمد بن سلمہ بن عبدالملک بن سلیم بن سلیمان بن جناب۔

اس سے غالب قرینہ یہ ہے کہ ان میں ساتویں آدمی جناب البدو سے نکلکر مصر پہنچے، سوا دو صدیوں میں سات پشتوں کا گذر جانا محل تعجب نہیں ہے بلکہ زیادہ تر یہی ہوتا ہے کہ ایک ایک صدی میں تین پشتیں گذرتی ہیں بہرحال اسی خاندان میں ہمارے امام ابوجعفر طحاوی ۲۳۸ھ یا جیسا کہ السمعانی نے ھوالصحیح کہتے ہوئے ۲۳۹ھ کو ترجیح دی ہے، ۱۱ ربیع الاول کو پیدا ہوئے اور تقریباً ۸۲ سال تک اس دنیا کے مختلف نشیب و فراز سے گذرتے ہوئے ۳۲۱ھ یکم ذیقعدہ کو جان جہاں آفریں کے سپرد کی۔ ابن خلکان نے لکھا ہے

دفن بالقرافۃ وقبرہ مشہور بہا[2] قرافہ میں دفن ہوئے ان کی قبر اس خطہ میں مشہور ہے۔

اولاد کی پوری تفصیل اب تک مجھے نہیں مل سکی صرف ان کے ایک صاحبزادے ابوالحسن علی بن احمد اور علی بن احمد کے صاحبزادے یعنی امام طحاوی کے پوتے ابوعلی الحسن بن علی کا کتابوں میں لوگ تذکرہ کرتے ہیں۔

---

[1] السیوطی کی اصل عبارت یہ ہے انہ (ای) ابوجعفر الطحاوی لیس من طحا بل من طحطوطہ قریب من قریتہ طحا۔ فکرہ ان یقال لہ طحطوطی"۔

واللہ اعلم بالصواب سیوطی نے یہ دعویٰ کس بنیاد پر کیا ہے۔ لیکن خود مصر کے رہنے والے ہیں اس لئے۔ بہرحال ان کے قول میں ایک غیر مصری کو شک کی کیا گنجائش ہوسکتی ہے۔ مگر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ بعد کو ایک حنفی عالم جنہوں نے شامی پر حاشیہ لکھا ہے اور طحطاوی کے نام سے ان کا حاشیہ مشہور ہے، اگر امام طحاوی طحطوطی کہلاتے تو اس میں حرج کیا تھا آج کل کے جدید جغرافیہ مصر میں طحطا، نامی مقام دریائے نیل کے کنارے پایا جاتا ہے، خیال گذرتا ہے کہ طحا اور طحطوطہ بھی اسی کے آس پاس ہی ہوں گے۔ یا ان قدیم مقامات میں سے کسی ایک کا نام طحطا باقی رہ گیا۔

[2] ابن خلکان ج ۱ ص ۱۹۔

سمعانی نے لکھاہے" ابوجعفر طحاوی کے بیٹے ابوالحسن علی بن احمد طحاوی وہ ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب النسائی وغیرہ سے حدیث روایت کرتے تھے ۳۵۱ھ میں ان کی وفات ہوئی، ابوجعفر کے پوتے ابوعلی الحسن بن علی بن احمد الطحاوی کا ۳۶۰ھ کے ماہ ربیع الاخر میں انتقال ہوا۔

خیر یہ تو رسمی حالات ہیں، ہر شخص جو پیدا ہوتا ہے وہ کہیں پیدا ہوتا ہے کسی سنہ میں مرتا ہے اور کسی مقام ہی میں دفن ہوتا ہے۔ کچھ لوگ اولاد بھی چھوڑتے ہیں، اسی طرح غربت سے امارت جہل کے بعد علم یہ بھی چنداں خصوصیت کی بات نہیں اور گو عام کتابوں میں امام کے حالات ایک صفحہ دو صفحہ سے زاید نہیں ہیں لیکن خدا کا شکر ہے کہ اس سلسلہ میں ہزارہا صفحات کے پڑھنے سے جو متفرق اجزا مجھے ملتے چلے گئے ان کو ایک خاص ترکیب سے جمع کرنے کی غالباً مجھے پہلی دفعہ سعادت نصیب ہوئی، ورنہ جہاں تک میرا مطالعہ ہے۔ اس وقت تک امام کے حالات پر مستقلاً کوئی کتاب نہیں پائی جاتی۔ عامہ اہلِ تراجم و تذکرات ان کے ترجمہ کو صفحہ دو صفحہ پر ختم کردیتے ہیں اور یہ پہلی دفعہ امام کے حالات کا اتنا زیادہ ذخیرہ ایک جگہ بحمداللہ جمع ہوگیا۔

لیکن اب وقت آگیا ہے کہ پھر اس مسئلہ کی طرف رجوع کروں جس کی طرف شروع سے میں اشارہ کرتا چلا آیا ہوں، مصر کا ائمہ ثلاثہ امام مالکؒ و شافعیؒ و ابوحنیفہؒ کے فقہ سے ابتدائی صدیوں میں جو تعلق رہا ہے اسے تفصیلاً بتا چکا ہوں۔ پھر امام طحاویؒ کے ماموں اور امام شافعیؒ کے شاگرد ابوابراہیم اسمٰعیل المزنی الامام اور قاضی بکار کے تعلقات پر میں نے روشنی ڈالی تھی۔ بتایا تھا کہ امام مزنی سے جدا ہو کر امام طحاوی قاضی بکار کے سکرٹری بھی رہے اور ان سے پڑھتے بھی رہے۔ اسی زمانہ میں قاضی بکار کا مزنی کی کتاب مختصر کو دیکھ کر حنفی مذہب کی تائید اور امام شافعیؒ کی تردید میں ایک "کتاب جلیل" کی تصنیف میں مشغول ہونا اور اسی کو میں نے امام طحاوی اور امام مزنی کے تعلقات کے خراب ہونے کا سبب قرار دیا تھا۔ عجب بات ہے کہ سلف کی جتنی کتابیں اس باب میں اب تک میری نظر سے گذری ہیں، ان میں مزنی اور طحاوی کے درمیان کس مسئلہ پر اختلاف ہوا اس کی تصریح نہیں ملی، صرف بعد کو ابنِ عساکر ابوسلیمان بن زبر کے حوالے سے تاریخ دمشق میں اتنا اضافہ ملا کہ جھگڑے کا سبب یہ ہوا کہ

تکلم الطحاوی یوماً بحضرۃ المزنی فی　　طحاوی نے ایک دن مزنی کے سامنے ایک مسئلہ پر گفتگو کی تو اسی کے

مسئلۃ فقال لہ المزنی الخ [۱]　　بعد مزنی نے ان کو وہ بات کہی (یعنی جس کا ذکر دوسری کتابوں سے گذر چکا)

چونکہ مسئلہ کا لفظ عموماً جب بولا جاتا ہے تو اس سے علمی مسئلہ ہی مراد لیا جاتا ہے اس لئے اس سے اتنا تو معلوم ہوا کہ گفتگو علمی مسئلہ میں ہورہی تھی لیکن حیرت ہے کہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے جن کے ماخذ تقریباً وہی کتابیں ہیں۔ جن سے میں نے مواد فراہم کیا ہے خدا جانے کس سند کی بنیاد پر اپنی کتاب "الفوائد البہیہ" میں اس جھگڑے کا ذکر کرتے ہوئے ارقام فرمایا ہے کہ

کان الطحاوی یکثر النظر فی کتب ابی حنیفہ　　طحاوی ابو حنیفہؒ کی کتابیں بکثرت دیکھا کرتے تھے مزنی نے ان کے

فقال لہ المزنی لا یجیئ منک شیء۔ [۲]　　اس حال کو دیکھکر کہا "تجھ سے کچھ نہ بن آئے گا"

اگر مولانا مرحوم کا یہ بیان قیاسی نہیں ہے۔ بلکہ کسی تاریخی حوالہ پر مبنی ہے۔ تو پھر جس نتیجہ تک میں عقلی اور قیاسی قرائن کی روشنی میں پہنچا ہوں اس کی گونہ تاریخی تائید بھی مہیا ہو جاتی ہے لیکن جہاں تک میرا خیال ہے کچھ اس میں زلت قلم ہوئی ہے۔ کیونکہ اب تک کسی کتاب میں اتنی صاف صراحت اس مسئلہ کی مجھے نہیں ملی میرا گمان ہے خدا کرے غلط ہو کہ ابن خلکان نے المزنی کے متعلق امام طحاویؒ کے واسطے سے یہ جو نقل کیا ہے کہ جب مذہب بدلنے کے متعلق ان سے سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ میں اپنے ماموں مزنی کو دیکھتا تھا کہ (کان یدیم النظر الی کتب ابی حنیفہ ص ۱۹) شاید کچھ اسی سے خلط مبحث ہوا ہے اور اسی وجہ سے شروع میں مولانا کے اس قول کو میں نے پیش نہیں کیا۔ قریب قریب شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی یہی کیا ہے (کہ المزنی طحاوی را تعبیر بہ بلادت کرد ص ۸۰) حالانکہ یہ قیاساً تو کہا جا سکتا ہے لیکن مورخین نے اس کی تصریح نہیں کی ہے[۳]۔ بہرحال اگر ان حضرات نے

---

[۱] تلخیص ابن عساکر ص　　[۲] مطبوعہ ہند ص ۱۸۔　　[۳] بعد میں لسان المیزان میں ابن حجر کی یہ عبارت بغیر کسی حوالے کے ملی۔ مزنی و طحاوی کے بگاڑ کی وجہ درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ وذلک انہ کان یقرء علیہ فمرت مسئلۃ دقیقۃ فلم یفہمہا ابو جعفر فبالغ المزنی فی تقریبہا فلم یتفق ذلک فغضب المزنی منفجر الانسان ص ۲۷۵) قیاسی طور پر ابتدا میں جس نتیجہ تک پہنچا اتنی خوشی ہوئی کہ بجنسہ انہی الفاظ میں حافظ ابن حجرؒ نے واقعہ کی تفصیل بیان کی ہے۔

ان فقروں کو کسی معتبر مورخ کی کتاب سے نقل فرمایا ہے تو مسئلہ اور زیادہ صاف ہو جاتا ہی۔

اب میں پھر اس سلسلہ کے آئندہ واقعات پر بحث کرنا چاہتا ہوں، میرا خیال ہے کہ قاضی بکار نے اس وقت جب طحاوی ان کے ساتھ تھے المزنی کی مختصر کے مقابلہ میں اپنی "کتاب جلیل" تصنیف کی، چونکہ اس کتاب کی تصنیف میں بطور مددگار کے امام طحاوی کی شرکت یقینی ہے۔ آخر وہ اسی شافعیت اور حنفیت ہی کے قصہ میں تو اپنے ماموں کے یہاں سے الگ ہوئے تھے اور جیسا کہ میرا خیال ہے جھگڑے میں شدت قاضی بکار کی اسی تصنیف جلیل کی بدولت پیدا ہوئی، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ طحاوی سے زیادہ اس کتاب سے اور کس کو دلچسپی ہو سکتی تھی، اگر جب قاضی بکار عہدہ قضا سے الگ ہو گئے اور ان کی وجہ سے طحاوی بھی مالی مشکلات میں مبتلا ہوئے۔ میں نے بتایا تھا امام پر جس وقت یہ افتاد پڑی اس وقت تک مزنی زندہ تھے اس مصیبت میں ہو سکتا تھا کہ اپنے سرپرست قاضی بکار کو حکومت کے عتاب اور ایسے سخت عتاب میں پاکر وہ اپنے ماموں کی پناہ ڈھونڈتے لیکن جہاں تک واقعات سے معلوم ہوتا ہے غیرت مند بھانجے کو ماموں کے الفاظ سے اتنا صدمہ پہنچا تھا کہ اس حال میں بھی وہ ان کی طرف رجوع نہ ہوئے حالانکہ اس حال میں وہ برسوں مبتلا رہے خدا ہی جانتا ہے کہ اس زمانہ میں ان کے بسر اوقات کی کیا صورت تھی۔ حکومت بگڑی ہوئی، موروثی جائداد پر چچا کا قبضہ۔ اس لئے جہاں تک میرا قیاس ہے مزنی کی زندگی میں براہ راست تصنیف و تالیف میں مشغول ہونے کا طحاوی کو موقعہ نہ ملا۔ ماموں نے ان کے متعلق جو پیش گوئی ناکامی نامرادی کی کی تھی، ایک طرح سے ان کی زندگی تک گویا پوری ہی ہو رہی تھی۔ طحاوی چاہتے ہوں گے کہ کاش! کچھ بھی فرصت میسر ہو تو میں ان کو اپنا جوہر دکھاؤں۔ لیکن بیچارے کو زمانہ کے سخت ہاتھوں نے اس کا موقعہ نہ دیا۔ تا اینکہ طحاوی کو اسی حال میں چھوڑ کر ۲۶۴ء میں امام مزنی کا انتقال ہو گیا مگر طحاویؒ کی مصیبت پھر بھی ختم نہ ہوئی۔ بالاخر خدا خدا کرکے المزنی کی وفات کے بارہ تیرہ برس بعد قاضی محمد بن عبدہ کے زمانہ میں ان کا عسر یسر سے بدلا۔ بجز چند دنوں کے جب خلیفہ ابن ابا نے آپ کو جیل بھیجدیا تھا لیکن یہ ایک فوری مصیبت تھی جو ٹل گئی پھر ان کو اس قسم کی پریشانیوں سے سابقہ نہ پڑا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی کو قاضی محمد بن عبدہ کے سکریٹری ہونے کے بعد چالیس سال کی طویل مدت ایسی

ملی جس میں وہ اطمینان سے کام کر سکتے اور اپنی زندگی کے نصب العینوں کی تکمیل کر سکتے تھے۔

امام کی پہلی تصنیف | یوں تو عام طور پر لوگ ملا علی قاری کے طبقات کے حوالہ سے طحاوی کی تالیفات کے متعلق یہ فقرہ نقل کرتے ہیں کہ

ان معانی الآثار اولی تصانیفہ ومشکل الآثار اخر تصانیفہ[۵۱] معانی الآثار ان کی پہلی کتاب ہے اور مشکل الآثار آخری

ممکن ہے ملا علی قاری نے یہ حوالہ کسی معتبر کتاب سے اخذ کیا ہو لیکن باوجود تلاش کے متقدمین کی کتابوں میں اب تک مجھے یہ چیز نہیں ملی جیسا کہ امام نے اس کتاب کے دیباچہ میں صاف لکھا ہے۔ یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ امام طحاویؒ نے معانی الآثار ان لوگوں کو پیش نظر رکھکر لکھی ہے جو ایمانی کمزوری اور جہالت کی وجہ سے حدیثوں کی صحت کے سرے سے منکر تھے۔ گویا اس کتاب کا براہ راست تعلق حنفی اور شافعی اختلاف سے نہیں ہے۔ کیونکہ خدانخواستہ وہ شوافع کو اہل الالحاد اور ضعفۃ اہل الاسلام کیسے کہہ سکتے ہیں جو حدیثوں کے علمبردار ہیں بلکہ بہ نسبت اور ائمہ کے حدیثوں کے مسئلہ میں گویا زیادہ بدنام وہی ہیں جس کی طرف میں نے تمہید میں کچھ اشارہ بھی کیا ہے۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں اس نقطۂ نظر سے امام طحاویؒ کو سب سے پہلے کتاب لکھنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی بلکہ جن واقعات وحالات کا ذکر میں کر چکا ہوں اگر ان کو سامنے رکھا جائے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ سب سے پہلے جس تصنیفی کام کی ان میں صلاحیت اور جس کا سلیقہ پیدا ہو سکتا تھا وہ وہی چیز ہو سکتی ہے جس کی مشق انھوں نے قاضی بکار کی صحبت میں بہم پہنچائی تھی اور جس کی لو ان کو شروع سے لگی ہوئی تھی۔ اس لحاظ سے یہ دعویٰ بیجا نہیں کہ امام نے سب سے پہلے جو کتاب لکھی ہے وہ ان کی وہی کتاب ہو سکتی ہے جس کا نام مختصر الطحاوی ہے اور جو آپ کے ماموں المزنی کی کتاب مختصر المزنی کی ٹکر پر لکھی گئی ہے کیونکہ اس کتاب میں تقریباً وہی مضامین بیان کئے گئے ہیں جن پر قاضی بکار کی کتاب مشتمل تھی۔ اپنی مختصر کے دیباچہ میں طحاوی خود ہی ارقام فرماتے ہیں۔

جمعت فی کتابی ہذا اصناف الفقہ اللتی — اس کتاب میں فقہ کے ان مسائل کو میں نے جمع کیا ہے

لا یسع الانسان جہلہا وبینت الجوابات — جن سے جاہل رہنے کی اجازت کسی آدمی کو نہیں مل سکتی

عنہا من قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف و محمد۔ اور میں نے اس سلسلہ میں جواب دیتے ہوئے ابوحنیفہ ابی یوسف و محمد کے اقوال درج کئے ہیں۔

یہ دیباچہ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں نقل کیا ہے پھر اس کے شارح احمد بن علی الوراق کے حوالہ سے اس کتاب کے متعلق اتنا اور اضافہ کیا ہے۔

اذکان ھذا الکتاب یشتمل علی عامۃ مسائل الخلاف وکثیرۃ من الفروع۔ [۱] چونکہ یہ کتاب (مختصر الطحاوی) زیادہ تر خلافی مسائل اور فروع پر مشتمل ہے۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں قاضی بکار کی طرح زیادہ تر خلافیاتی فروع پر امام ابی حنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نقاطِ نظر سے بحث کی گئی ہے اور سچ پوچھئے تو یہ دراصل المزنی کی مختصر کا قاضی بکار کی کتاب کے بعد دوسرا جواب ہے۔ صرف اس لئے نہیں کہ اس کا بھی نام مختصر ہے بلکہ حاجی خلیفہ نے لکھا ہے، کہ امام طحاویؒ نے اپنی اس مختصر کو

الفہ صغیرا وکبیرا ورتبہ کترتیب المزنی۔ [۲] مختصر کو دو شکلوں میں لکھا ہے ایک بڑے پیمانہ پر اور ایک چھوٹے پر اور ترتیب اس کی وہی مزنی کی مختصر کی ترتیب ہے۔

گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ قاضی بکار کی کتاب کا مختصر الطحاوی نقش ثانی ہے اس کی مشق اپنے استاد اور قاضی سے کی تھی اسی لئے سب سے پہلے قلم اس پر اٹھانا زیادہ قرین قیاس ہے بلکہ اس کتاب کا لکھنا تو ان کی زندگی کا ایک بڑا نصب العین تھا۔ ماموں کو چھوڑ کر بھاگے تھے انھوں نے نامرادی کی بددعا دی تھی، وہ دکھانا چاہتے تھے کہ جو کمال آپ نے شافعی مذہب میں حاصل کیا ہے اگر میں نے حنفی مذہب میں وہی کمال حاصل کر کے نہ دکھایا تو بات ہی کیا ہوئی۔ مورخین بالاتفاق لکھتے ہیں کہ

لما صنف مختصرہ قال رحم اللہ ابا ابراھیم جب طحاوی نے اپنی مختصر تصنیف کی تب کہا کہ ابو ابراہیم (یعنی مزنی) پر

---

[۱] ج ۱ ص ۲۴۔ [۲] ص ۲۴

لوکان حیاً لکفر عن یمینہ (ص ۱۸) خدا رحم کرے آج زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ دیتے:

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اپنے ماموں کے دعوی اور پیش گوئی کے مقابلہ میں انھوں نے بھی کتاب لکھکر پیش کی تھی۔ ایسی صورت میں غور کیا جا سکتا ہے کہ موقعہ ملنے کے باوجود وہ بجائے مختصر کے جس سے ان کے ماموں صاحب کی پیش گوئی غلط ہوسکتی تھی وہ کوئی دوسری کتاب کیوں لکھتے۔ ان کا شروع سے نشانہ مزنی اور مزنی کی پیش گوئی ہی تھی۔ بیچارے کو جب تک زمانہ نے موقع نہ دیا اور یہ اتفاق تھا کہ جب تک امام مزنی زندہ رہے طحاوی ان کی قسم توڑنے کا سامان فراہم نہ کرسکے۔ لیکن جوں ہی ان کو پہلا موقعہ ملا انھوں نے سب سے پہلے شافعی مذہب کے مختصر کے مقابلہ میں ٹھیک انہی ابواب و فصول کے ساتھ جو مزنی نے اختیار کی تھی اپنی مختصر مرتب کی۔ یہ ہوسکتا ہے کہ پھر عمر بھر اس میں ردوبدل کاٹ پیٹ کا سلسلہ انھوں نے جاری رکھا ہو۔ بلکہ یہ بات کہ طحاوی نے دو مختصر ایک کبیر اور ایک صغیر لکھا ہے، میرا خیال ہے کہ کبیر تو ان کی اصلی کتاب ہے جو اغلب قرینہ ہے کہ قاضی بکار کے قدم بقدم ہوگی پھر بعد کو انھوں نے اسی کو جب سمیٹا ہوگا اسی کا نام "مختصر صغیر رکھدیا ہوگا۔

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیزؒ دہلوی نے اپنی کتاب بستان المحدثین میں امام طحاوی کے انتقال مذہب کے قصہ کو بیان فرمانے کے بعد یہ جو لکھا ہے کہ مزنی کے حلقہ کو چھوڑنے کے بعد ابو جعفر طحاویؒ نے

سعی بسیار کرد تا آنکہ در فقہ مہارت پیدا کرد مختصر تصنیف مود کہ او را مختصر طحاوی گویند (ص ۸۷) بڑی کوشش کی تا اینکہ فقہ میں بڑی مہارت پیدا کی اور مختصر تصنیف کی جسے لوگ مختصر طحاوی کہتے ہیں۔

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی مختصر ہی کو امام طحاوی کی اس تعلیمی جدوجہد کا سب سے بڑا نصب العین سمجھتے ہیں جس میں وہ اپنے ماموں کے یہاں سے الگ ہونے کے بعد مصروف ہوئے۔

حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ دمشق میں طحاوی ہی کے حوالہ سے یہ روایت نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ طحاوی کہتے تھے۔

قرئت قولی الاول فرأیت المزنی فی المنام میں نے وہ بات پڑھی تو میں نے مزنی کو خواب میں دیکھا کہ

وھو یقول یا ابا جعفر اغضبتک   وہ فرمارہے ہیں۔ ابو جعفر! میں نے تم کو غصہ دلایا، میں نے تم کو غصہ

وکررھا من تین۔ (ج۱ص۵۶)   دلایا یعنی دوبار یہی فقرہ ان کی زبان پر جاری ہے۔

بظاہر اس روایت میں بیان کرنے والے نے کچھ اجزا چھوڑ دیئے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ جب مختصر کی تصنیف سے طحاوی فارغ ہوئے ہیں۔ کیونکہ اس واقعہ کا ذکر اسی کے بعد کیا گیا ہے تو انھوں نے اپنی مختصر میں اپنے اس دعوے کو جوان کے اور مزنی کے درمیان بنارِ مخاصمت تھی جب اپنی کتاب میں پڑھا اور ماموں کا قدرتی طور پر خیال آیا ہوگا کہ اس مسئلہ میں ان سے جھگڑا ہوا تھا، رات کو جب سوئے تو مزنی کو خواب میں دیکھا کہ وہ فرمارہے ہیں کہ "ابو جعفر! میں نے تمہیں غصہ دلادیا۔ میں نے تمہیں غصہ دلادیا"

کنیت کے ساتھ کسی کو مخاطب کرنا عربی زبان کے محاورہ کی رو سے عزت یا محبت پر ہی دلالت کرتا ہے۔ گویا ایک طرح سے معذرت اور دل کی صفائی دونوں کا اس سے اظہار ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ طبعاً جب امام طحاویؒ صبح کو اٹھے ہوں گے، خواب کا خیال آیا ہوگا، پرانا قصہ یاد آیا ہوگا۔ دونوں میں خون کا رشتہ تھا ایسے موقع پر اس کا جوش میں آجانا محل تعجب نہیں ہے ابنِ عساکر والی روایت میں اسی کے بعد جو یہ اضافہ ہے کہ "طحاوی؟ مزنی کی قبر پر گذرے تو کہا اللہ رحم کرے آپ پر ابو ابراہیم! کاش آپ زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا فرماتے۔

کچھ تعجب نہیں کہ خواب سے متاثر ہو کر امام طحاوی اسی دن غالباً ماموں کی قبر پر پہنچے ہوں گے او اب اسی قسم کے کفارہ کا دوبارہ ذکر انھوں نے قبر پر کیا ہوگا۔ میرے خیال میں بجائے تعریض کے اس کا مطلب یہی لینا چاہئے کہ اپنے ماموں کا امام شکریہ ادا کرتے تھے کہ آپ سے اس دن جھگڑے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس شہر سے ایک خیر پیدا ہوگیا۔ اگر آپ آج زندہ ہوتے اور میری علمی عظمت وشہرت اور میری فنی قابلیت ولیاقت کو دیکھتے تو خوشی سے آپ اپنی قسم کا کفارہ ادا کردیتے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر یہ قصہ پیش نہ آتا تو شاید امام طحاوی میں وہ کد نہ پیدا ہوتی جس نے ان کو بالآخر امامت کے مرتبہ پر پہنچا دیا۔

بہرحال یہ تو ایک نکتہ بعد الوقوع ہے۔ کہتے ہیں یوں بھی امام طحاویؒ کی ایک گونہ عادت سی ہوگئی

تھی کہ جب طلبہ کو درس دیتے ہوئے کسی پیچیدہ مسئلہ کے حل کو پیش کرتے جو خود ان کے ذاتی غور و فکر کا نتیجہ ہوتا تو بیان کرنے کے بعد عموماً اسی رحم اللہ کے فقرہ کو دہراتے۔ فوائد بہیہ اور جواہر مضیہ دونوں میں ہے کہ "طحاوی کا عام دستور تھا کہ جب درس دیتے اور مشکل و پیچیدہ سوالات کا حل پیش کرتے تو اس وقت ان کی زبان پر بے ساختہ وہی فقرہ رحم کرے اللہ میرے ماموں پر اگر زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرتے۔

یہاں مدرسہ کا ایک دلچسپ لطیفہ قابل ذکر ہے وہی پرانی مثل "شعر مرا بمدرسہ کہ برد" کی ایک پرلطف مثال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ طحاوی کا یہ قول کہ "میرے ماموں کو اپنی قسم کا کفارہ دینا پڑتا اگر زندہ رہتے" اس پر مدرسہ کے مولویوں نے ایک اعتراض جوڑ دیا کہ امام مزنی نے "واللہ ماجاء منك شئ" کہا تھا یعنی قسم میں صیغہ ماضی کا تھا اور واللہ بھی ایسے مواقع میں جب بغیر نیت کے سبقت لسانی کے طور پر نکل جاتا ہے تو ایسی صورت میں طحاوی کا جو مذہب ہے یعنی حنفی فقہ کی رو سے کفارہ ہی کب واجب ہوتا ہے؟ غالباً کسی ملا نے شاہ عبدالعزیز صاحب پر یہ اعتراض کیا تھا۔ مدرسہ میں جب اعتراض اٹھ جائے تو بھلا اس کا جواب نہ دیا جائے بغیر اس کے لوگوں کی تسلی کیسے ہو سکتی ہے۔ بیچارے شاہ عبدالعزیز صاحب نے بستان المحدثین میں اس کا یہ جواب دیا تھا۔

ایں حکم بر مذہب مزنی است	کفارہ دلانے کا حکم مزنی کے مذہب کے مطابق ہے
نہ بر مذہب طحاوی۔	نہ کہ طحاوی کے مذہب کی بنیاد پر

یعنی شافعیوں کے مذہب میں چونکہ اس قسم کی قسم جو بغیر قصد و ارادہ کے ہو اس پر بھی کفارہ لازم آتا ہے تو مزنی کو اپنے مذہب کی رو سے تو کفارہ دینا ہی پڑتا اور یہی طحاوی کی مراد تھی مگر مدرسہ کا یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو اعتراض وہاں اٹھا پھر قال اقول کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اپنی کتاب الفوائد البہیہ کے حاشیہ پر شاہ صاحب کے اس جواب پر پھر اعتراض کر دیا۔

قلت هذا انما يصح اذا كان يمينه بلفظ	میں کہتا ہوں کہ شاہ صاحب کا یہ جواب اس وقت
لاجاء منك على لفظة الماضى كما فى	صحیح ہو سکتا ہے اگر لاجاء منك میں ماضی کا صیغہ

بعض الکتب واما اذا کان یمینہ بلفظتہ	ہوجائے جیسا کہ بعض کتابوں میں ہے لیکن اگر مزنی کی قسم
یجیئ علی الاستقبال فالکفارۃ واجبۃ فیہ	مضارع کے لفظ یجیئ کی شکل میں ہو یعنی مستقبل سے صیغہ
عندنا ایضا کما لا یخفی علی ماھر الفقہ۔	کا تعلق ہے تو کفارہ ایسی صورت میں حنفی مذہب کے روسے واجب ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ ایک تاریخی مسئلہ ہے کوئی قرآن کی آیت بلکہ حدیث بھی نہیں ہے کہ مورخین بیچارے بجنسہ ان الفاظ کے نقل کے ذمہ دار ہوں جو مزنی نے کہے تھے۔ میں نے کہیں نقل بھی کیا ہے کہ انھیں کتابوں میں لا افلحت وغیرہ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ اس لئے اس پر بحث ہی غیر ضروری ہے ورنہ اگر سوال اٹھایا جائے تو بہت سے اٹھ سکتے ہیں۔ مثلاً یہی کہ اگر کوئی قسم کھا کر مرجائے اور واقعہ اس کی قسم کے خلاف ظہور پذیر ہو تو قسم کھانے والے کو گناہ ہوگا یا نہیں اگر وہ ذمہ دار ہے تو ورثہ کو "دین" کے تحت وجوباً یا یوں ہی تبرعاً کفارہ ادا کرنا چاہیے یا نہیں مگر میری غرض صرف ایک دلچسپ لطیفہ کا ذکر ہے۔ بھلا تاریخی مباحث میں اگر ان سلسلوں کو چھیڑا جائے گا تو کیا ایک واقعہ بھی ختم ہوسکتا ہے؟ مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام طحاویؒ کے لئے اس دن کا یہ قصہ اسی " امراۃ سوداکا یوم الحدیا ہوگیا جس کا ذکر حضرت عائشہؓ کے حوالہ سے صحیح بخاری میں ہے اور جو ہر مجلس سے اٹھتے ہوئے

ویوم الحدیا من تعاجیب ربنا	چیل[1] کا دن ہمارے رب کے عجیب دنوں میں تھا
الا انہ من بلدۃ الکفر انجانی	اسی دن میرے رب نے کفر کی آبادی سے نجات بخشی

پڑھا کرتی تھی۔[1] (باقی آئندہ)

---

[1] مختصر قصہ اس کا یہ ہے کہ ایک حبشن باندی کسی قبیلہ میں رہتی تھی جس کی لونڈی تھی اس کے گھر کا ایک زیور غائب ہوگیا تھا۔ عام خیال لوگوں کا یہی ہوا کہ اس لونڈی کا کام ہے۔ مار دھاڑ ہوئی مگر وہ بالکل ناواقف تھی کہ عین اس حال میں کہ اس پر تشدد ہو رہا تھا فضا سے کوئی چیز گری۔ دیکھتے ہیں کہ وہ زیور ہے۔ سرخ چمڑے سے چونکہ مڑھا ہوا تھا چیل اچک کرلے بھاگی تھی سمجھی کہ گوشت کا کوئی ٹکڑا ہے لیکن کام کا نہ پاکر اس نے چنگل سے چھوڑ دیا۔ لونڈی بیچاری کی جان بچ گئی۔

مگر اس ظلم کا اس پر اتنا اثر ہوا کہ اس قبیلہ سے فرار ہوکر وہ مدینہ منورہ چلی آئی اور مسلمان ہوکر وہیں رہنے لگی، اپنے اسی واقعہ کو کبھی کبھی یاد کرتی تھی ۱۲۔

اصولِ دعوتِ اسلام

(۴)

از جناب مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دار العلوم دیوبند

عفو و درگذر | پھر اس راستہ میں ایک صبر ہی درکار نہیں کہ مبلغ ان ایذا رسانیوں کا تحمل کر کے چپکا ہو رہے بلکہ اسے ایک قدم آگے بڑھکر ان شرارتوں کو معاف بھی کر دینا چاہئیے کہ اسی سے مخاطب انجام کار ہموار ہو جائیں گے اور انہی کے آثار سے اس کی شفقت پہچانی جائیگی۔ اسی لئے حضور کو حکم دیا گیا تھا۔

فاعف عنهم واستغفر لهم — آپ ان کو معاف کر دیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے

ایک جگہ ارشاد ہوا۔

فاصفح الصفح الجميل — آپ ان سے اچھے طریقہ پر درگذر فرمائیے۔

پھر نہ صرف معاف کر دینے پر قناعت کا حکم ہوا بلکہ مبلغ کی خوبی یہ ہے کہ ان برائی کرنے والوں کے ساتھ بھلائی کرے اور احسان و حسنِ سلوک سے پیش آئے جیسا کہ احادیث میں ان اخلاق کو اعلیٰ کیرکٹر کے سلسلہ میں شمار کرتے ہوئے اولوالعزمی کا نشان بتلایا گیا ہے۔ ارشادِ نبوی ہے۔

صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك — جو لوگ تم سے بد معاملگی کریں تم ان کے ساتھ بھی صلہ رحمی کا برتاؤ کرو۔ اپنے ظالموں کو معاف کر دو۔ اور جو تم سے برا سلوک کریں تم ان سے احسان کرو

بہر حال مخاطبوں کی گستاخیوں کو جھیلنا بلکہ انھیں معاف کر دینا بلکہ اور اولٹا اُن پر احسان کرنا مبلغ کے خاص تبلیغی اخلاق ہونے چاہئیں کہ ان کے بغیر تبلیغ میں پائیداری اور تاثیر پیدا نہیں ہو سکتی لیکن ان خاص اوصاف

کو چونکہ مبلغ کے ذاتی کیریکٹر اور منصب تبلیغ میں خاص دخل تھا اس لئے قرآن مجید نے صریح عبارت میں بھی ان اوصاف کی طرف خصوصی توجہ دلائی۔ فرمایا

وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِيْنَ ۔ وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ اِلَّا بِاللّٰهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِيْ ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُوْنَ ۔ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَّالَّذِيْنَ هُمْ مُّحْسِنُوْنَ ۔

اور اگر تم سزا دو تو اتنی ہی دو جتنی کہ تم کو دی گئی ہے لیکن اگر صبر کرو تو یہ صبر کرنے والوں کے لئے بہتر ہے۔ اور آپ صبر کیجئے اور آپ کا صبر کرنا صرف اللہ کی وجہ سے ہوگا اور ان لوگوں کا نہ غم کیجئے اور نہ تنگدل ہوجئے ان کے مکروں کی وجہ سے بے شبہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو تقویٰ کرتے ہیں اور وہ لوگ جو محسن ہیں۔

پس آیت کے اس آخری حصہ نے مبلغ کے ان اخلاق کے تمام اصولی مدارج واضح فرمادیئے جن کا تعلق مخاطبوں کی تربیت و تعلیم سے فعلاً قائم ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مبلغ میں جذبۂ انتقام جوش و غضب، شدت و غلظت، حملہ آوری، نبرد آزمائی، مقابلہ و معارضہ اور ٹکرا جانے سے بہتر یہی ہے کہ وہ مخاطبوں کی نالائقیوں کے باوجود اپنے حزن و ملال کو پی کر ضیق اور کڑھن سے ہٹ کر اور ان کے مکر و فریب سے قطع نظر کرکے صبر و تحمل عفو درگذر تقویٰ و طہارت اور احسان و سلوک کو اختیار کرے اور اس کا خیال رکھے کہ ان اوصاف حمیدہ کے ہوتے ہوئے خدا اس کے ساتھ ہے۔

مبلغ کے اضافی اوصاف

یہانتک آیت سے ان اوصاف کے اثبات کی تقریریں کی گئی ہیں جو مبلغ کی ذاتی اصلاح سے متعلق تھے گو فعلِ تبلیغ کی تاثیر اور پائیداری ان پر موقوف تھی کیونکہ ان کے بغیر مبلغ کا ذاتی کیریکٹر قائم نہ ہوتا تھا کہ وہ مسندِ تبلیغ پر آسکے۔ اب یہاں سے ان اوصاف و آداب پر غور کیجئے جن کا اولین تعلق فعل تبلیغ سے ہے گو وہ بھی مبلغ ہی کے اوصاف ہیں مگر عملی طور پر ان کا ایک عملی سرا مدعو اور مخاطب سے بھی جا ملتا ہے گویا پہلے اوصاف مبلغ کے ذاتی تھے

اور یہ اضافی ہیں، یا پہلے صلاحی تھے اور یہ اصلاحی۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئیے کہ سابقہ اوصاف کا تعلق مبلغ کے ذاتی صلاح ورشد سے تھا اور ان ذیل کے اوصاف کا تعلق اس کی تعلیم وہدایت سے ہے۔ پس مبلغ کا پہلا اضافی وصف تعلیم وارشاد کے ساتھ شانِ تربیت ہونا چاہئیے جس کے ماتحت وہ اپنے مخاطبوں میں آہستہ آہستہ تدریجی رفتار سے ایک خاص رنگ پیدا کرکے انھیں حدِ کمال پر پہنچائے۔

شانِ تربیت | تربیت کے معنی کسی چیز کو رفتہ رفتہ اس کی حدِ کمال پر پہنچانے کے ہیں جیسے درخت کو ایک کونپل سے بتدریج تناور درخت بنا دینا یا انسان کو آہستہ آہستہ پال پوس کر بچہ سے ایک بڑا انسان کر دینا تربیت اور پرورش کہلائیگا۔ پس جس طرح ماں باپ ایک بچہ کے جسم کو اسباب حسیہ یعنی غذا کے ذریعہ بتدریج شباب کے کمال تک پہنچا دیتے ہیں اور اس پہنچے ہوئے کو بالغ کہدیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک مبلغ وداعی اور معلم خیر انسان کی روح اور روحانی قویٰ کو اسباب معنویہ یعنی علم وکمال کے ذریعہ بتدریج روحانی کمال تک پہنچانے میں اپنی ہمت صرف کرتا ہے اور جب وہ پہنچا دیگا اسے واصل کہیں گے۔ پس اس شانِ تربیت کے ماتحت مبلغ کا فرض ہوگا کہ وہ اپنے مخاطبوں کو ان کے ذہنی ارتقار کی حد تک علمِ الٰہی سے نشوونما دیتا رہے اور جتنی جتنی ان کی ذہنیتیں مستعد ہوتی رہیں وہ اسی کے مطابق اپنی تعلیم کو بھی اونچا کرتا رہے۔

اس کا مقتضا یہ ہے کہ وہ اپنی تعلیم وتربیت کی لائن پر اول چھوٹے چھوٹے اور آسان مسائل سے تربیت شروع کرے جنھیں ان کا ابتدائی ذوق قبول کر سکے اور بعد میں مہمات مسائل اور اصول وکلیات پر لائے اگر وہ اس وطیرہ طبعی پر چلے گا تو شرعی زبان میں اس کا لقب ربّانی ہوگا حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ربّانی کی تفسیر ہی کی ہے کہ وہ اپنے مستفیدوں کو بتدریج چھوٹے مسائل پر لگا کر بڑے مسائل تک لائے نہ یہ کہ ابتدا ہی اونچے اونچے مضامین بیان کرکے گویا مخاطبوں کو بلا زینہ بام رفیع پر پہنچانے کی سعی کرے ابن عباسؓ ربانی کے بارہ میں فرماتے ہیں۔

الذی یربی الناس بصغار العلم	جو لوگوں کی تربیت پہلے چھوٹے علم سے اور پھر
ثم بکبارها۔ (بخاری)	بعد میں بڑے علم سے کرے۔

اس آیتِ دعوت میں مبلغوں کی اس شانِ تربیت کی طرف بھی ایک لطیف اشارہ فرمایا گیا ہے اور وہ یہ کہ یہاں اسلام کو سبیل رب سے تعبیر فرماکر اس سبیل کو اللہ کی صفتِ ربوبیت کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ تدریجاً کمال تک پہنچانے والے کے راستہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ اور یہ اصول مسلمہ اہلِ عقل اور اہلِ بلاغت ہے کہ اس قسم کے مواقع پر ایسی اضافتوں میں مرکب اضافی کے آخر کلمہ کا وصف اول کلمہ میں باور کرانا ملحوظِ خاطر ہوتا ہے. مثلاً کسی غضبناک کو جو غیظ وغضب میں بھڑک رہا ہو یوں تنبیہ کی جائے کہ اے بندۂ رحمٰن کیا کر رہا ہے؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ رحمت والے کا بندہ ہوکر یہ غیظ وغضب؟ تجھے تو رحمت کا پیکر ہونا چاہیے تھا یا کسی شخص کو جہالت کی حرکات کرتے دیکھکر کہا جائے کہ اے عالم کے بیٹے کیا کرتا ہے؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھے تو علم سے نسبت تھی پھر یہ جہالت کیسی؟ اگر نسبت واضافہ سے یہ فائدہ حاصل نہ ہو تو یہ مرکب اضافی محض لغو اور فضول ہو جائے جس سے بلغار کا کلام بری ہوتا ہے. ٹھیک اسی طرح جب مبلغوں اور داعیانِ دین کو خطاب کیا گیا کہ ربوبیت والے کی راہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس راہ میں ربوبیت وتربیت کی شان پیدا کرو یعنی آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ ان کے قلوب وارواح کو حدِ کمال تک پہنچاؤ۔

ظاہر ہے کہ اگر سبیل کی اضافت رب کی طرف ہونے کے باوجود ابلاغ سبیل میں یہ وصف تربیت ملحوظ نہ رکھا جائے تو یہ اضافہ محض لغو اور بے فائدہ ہو جائے گا حالانکہ ایسی لغویت سے تو معمولی متکلموں کا کلام بھی بری ہوتا ہے چہ جائیکہ رب العلمین کا کلام اعجازِ النظام! پس داعی دین کے لئے محض پیام رسانی کافی نہیں ہوسکتی بلکہ اُسے اپنے مخاطبوں کے حق میں مربی اور مشفق ہونا چاہیے جس سے بتدریج وہ روحانی نشو ونما پائیں اور ایک خاص رنگ سے رنگے جائیں۔

تدریج وتیسیر | پھر تربیت کے معنی ہی چونکہ کسی چیز کو آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ حدِ کمال پر پہنچانے کے ہیں اس لئے تربیت کے ماتحت سب سے پہلا مقام تدریج وتیسیر ہے کہ طالبانِ حق کو رفتہ رفتہ مطلوبہ نقطہ تک پہنچایا جائے جس میں مخاطبوں کی سہولت اور ان کی رفتارِ قبولیت کی رعایت بھی پیشِ نظر ہو۔

تجزیۂ پروگرام | جس کی پہلی صورت پروگرام کا تجزیہ ہے یعنی مکمل پروگرام کے حصے اور اجزاء الگ الگ کر کے تبلیغ میں وہ اجزاء مقدم کئے جائیں جن کا ماننا مخاطب پر زیادہ شاق نہ ہو اور وہ کسی حد تک اس حصہ سے مانوس ہو کیونکہ کیونکہ اگر سارے احکام کی نامانوس اور بوجھل گٹھری اک دم اس پر لاد دی جائے تو وہ اول وہلہ ہی میں اس سے وحشت زدہ ہو کر پورا بوجھ اپنے سر سے ایک دم اتار پھینکے گا اور تبلیغ رائیگاں چلی جائے گی۔

مثلاً حضورؐ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور معاذ بن جبلؓ کو جب یمن کا گورنر اور قاضی بنا کر بھیجا تو تبلیغی سلسلہ میں اسی تجزیۂ پروگرام اور ترتیبِ طبعی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ تمہیں وہاں نصاریٰ کی قوم ملیگی انھیں دین کی دعوت اس طرح دینا کہ اوّل ان کے سامنے کلمۂ توحید لاالہ الااللہ محمد رسول اللہ پیش کرنا جب وہ اسے قبول کر لیں تو پھر کہنا کہ نماز کا بھی ایک فریضہ تم پر عائد ہوتا ہے جب اُسے بھی مان لیں تو کہنا کہ تمہارے مالوں میں تم پر زکوٰۃ کا بھی ایک فریضہ آتا ہے جب وہ اسے بھی تسلیم کر لیں تو پھر روزہ کی تلقین کرنا وعلیٰ ہذا القیاس تجزیۂ پروگرام کا یہ مربیانہ اسلوب اس لئے اختیار کیا گیا کہ غیر مانوس طبیعتیں نہ ابتدا ہی غیر مذہب کے سارے پروگرام سے مانوس ہو سکتی ہیں اور نہ اعتقاداً اور عملاً اس کا تحمل کر سکتی ہیں بلکہ بتدریج ہی ان میں استعداد قبول پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر اُن کی ابتدائی ناقص استعداد اور ناتمام انس کی حالت میں انتہائی احکام تک کا مکمل بوجھ ان پر ڈالدیا جائے تو وہ اچٹ کر سرے سے سارے ہی پروگرام سے بیزار ہو جائیں گے اور اس طرح ہدایت سے ہمیشہ کے لئے محروم رہیں گے قرآن کریم نے اہلِ کتاب کو تبلیغی خطاب کرتے ہوئے اسی تدریج وتیسیر کی تائید کی اور اسلامی پروگرام میں اعتقادات اور ان میں سے بھی توحید عبادت کو یہ کہکر مقدم رکھا ہے کہ اس اعتقاد پر آجانا اہلِ کتاب پر بھاری نہیں ہے جبکہ وہ پہلے سے بھی اس دعوائے توحید سے گریز کئے ہوئے نہیں ہیں۔ فرمایا

قُلْ یٰۤاَهْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی	آپ فرما دیجئے کہ اے اہلِ کتاب تم اُس کلمہ کی طرف آؤ
کَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ اَلَّا نَعْبُدَ	جو ہم میں اور تم میں برابر ہے اور وہ یہ کہ ہم سوائے خدا کے
اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِکَ بِهٖ شَیْئًا وَّلَا یَتَّخِذَ	کسی اور کی عبادت نہ کریں گے اور نہ کسی چیز کو اس کے ساتھ شریک کرینگے

جانے لگتا تھا صلح اور جنگ ملنا اور قطع ہونا سب اصول فطرت کے مطابق ہو جاتا تھا غرض اسلامی اخلاق و اعمال کے ہمہ گیر بن جانے کے لئے اس تبلیغ کی بدولت فضا ہموار ہو جاتی تھی اور دلوں میں اسلامیت کی تخم ریزی سے فتنے خود بخود سست پڑ جاتے تھے۔

میری غرض یہ ہے کہ اسلامی قانون اور شرعی سیاست اپنی ذات سے معقول دلپذیر امن خیز اور مظالم شکن سہی لیکن اس کے لئے اسی کے مناسب فضا اور ماحول کی بھی تو ضرورت ہے جو اسے دلچسپ اور دلپذیر بنائے اور وہ ماحول بغیر اس حقانی تبلیغ اور دعوت وارشاد کے پیدا نہیں ہو سکتا جو عرض کردہ قرآنی اصول پر مبنی ہو اس لئے اس نظام تبلیغ کو چھوڑ کر اسلامی دیانت وسیاست دونوں کے لئے زمین ہموار کر لینا مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے اگر بغیر اس ارشادی نظام کے اسلامی حکومت کا کوئی ڈھچر قائم بھی کر لیا جائے تو وہ محض اسمی اور رسمی ہوگا جس میں نہ کوئی جذب وکشش ہوگی نہ پائیداری اور پختگی اور اگر کسی حد تک ہوئی بھی تو پھر اس سے لادینی کی فضا ہموار ہوتی رہیگی جو انجام کار خود اسلامی مقاصد ہی کے لئے مخرب ثابت ہوگی۔ اس لئے دیانت ہی کے حق میں نہیں سیاست اسلامی کے حق میں بھی یہ تبلیغ وارشاد ایک روحِ حیات کی حیثیت رکھتی ہے۔

آج امت کا سب سے شدید مرض اور عظیم فتنہ یہی ترک تبلیغ اور ترک امر بالمعروف ہے جس نے اس کے ہر ایک نظام کو درہم برہم کر رکھا ہے جب کسی خاطی اور مجرم کو اپنے جرم وخطا پر مطلع ہونے کی صورت ہی نہ رہے اور کسی کی طرف سے کسی کو روک ٹوک کرنے کا راستہ ہی کھلا ہوا نہ ہو گویا مریض کو خود اپنے مرض کی خبر ہو نہ دوسرے کی طرف سے تنبیہ کی صورت ہو تو ظاہر ہے پھر ازالۂ مرض کی صورت ہی کیا ہو سکتی ہے اور قوم کس طرح پنپ سکتی ہے؟

افسوس ہے کہ آج نہ امت کے عوام ہی اس پر کاربند ہیں نہ خواص وبا اقتدار ہی۔ آج کسی تاریخی حوالہ سے یہ نہیں بتلایا جا سکتا کہ زمانہ حال کی ٹرکی، ایران۔ افغانستان۔ حجاز۔ مصر، عراق وغیرہ کی حکومتیں اسلام کے پھیلانے اسلامی تعلیمات کو رائج کرنے اور شعائرِ اسلام کو زندہ کرنے میں اپنی طاقتوں کا کل حصہ نہیں کم از کم اس کا

عشرِ عشیر ہی صرف کر رہی ہوں جتنا ان ممالک کی تمدنی ضروریات کے نام پر یورپین ممالک کی نقل اتارنے میں صرف کر رہی ہیں۔ نہیں بلکہ میری معلومات کی حد تک آج کی اسلامی دولتوں کا ملکی نظام نہ صرف یہی کہ ترویج اسلام کا معین نہیں بلکہ اس کی راہ میں ایک مستقل رکاوٹ اور تبلیغ حق کے لئے ایک محکم سنگِ راہ ثابت ہو رہا ہے اور انتہا یہ ہی کہ اس طرزِ عمل کو اعلانوں اور دعاوی کے ذریعہ فخریہ طور پر شائع بھی کیا جا رہا ہے جو اس رکاوٹ اور تخریبِ مذہب پر گویا باضابطہ مہر کر دیتا ہے۔

مثلاً کسی اسلامی دولت کا یہ اعلان کہ "سلطنت کا بحیثیتِ حکومت کوئی مذہب نہیں" یا بادشاہ کا بحیثیت حکمراں ہونے کے اسلام مذہب نہیں ہے" اسلام کی جڑوں کے لئے پانی ثابت ہو سکتا ہے یا تیشہ؟ اور کیا ایسے اعلانات کے ہوتے ہوئے کسی اسلامی سلطنت سے ترویجِ اسلام کی توقع بجا طور پر باندھی جا سکتی ہے؟ ان حالات میں اگر توقع ہو سکتی ہے تو لامذہبی اور لادینی کی اشاعت کی نہ کہ اسلام کی ترویج اور دین کی تبلیغ کی کیونکہ ان اعلانات کے مطابق جب سلطنت کا کوئی مذہب ہی نہ ہو گویا لامذہبی اس کا مذہب ہو تو اس لامذہبی کے مذہب ہی کو اس سے فروغ بھی ہو سکتا ہے جس کا آج کھلی آنکھوں مشاہدہ کیا جا رہا ہے۔

اس قسم کے اعلانات کی بڑی وجہ غیر مسلم رعایا سے رواداری اور اپنی بے تعصبی بتلائی جاتی ہے لیکن میں عرض کروں گا کہ اگر حقیقتاً غیر مسلموں کی دلشکنی کی خاطر اسلام کی تبلیغ ترک کی گئی تھی تو کم از کم مسلمان رعایا کی خاطر غیر اسلامی تہذیب و کلچر غیر اسلامی تعلیم و تربیت اور ان غیر اسلامی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت بھی ترک کر نی چاہیے تھی جو براہِ راست اسلام کے حق میں ضرب کاری اور تیشہ ثابت ہو رہے ہیں یا اگر تبلیغ و اشاعت کے میدان میں ان غیر اسلامی امور کے لئے جگہ نکالی گئی تھی تا کہ غیر مسلم رعایا مطمئن ہو سکے تو کم از کم اسی درجہ میں اسلامی علوم و فنون اور اسلامی شعائر و ذخائر کی تبلیغ کے لئے بھی جگہ نکالی جانی چاہیے تھی تا کہ مسلم رعایا بھی مطمئن ہو سکتی۔ لیکن حسرتناک بات یہ ہے کہ ان اعلانات رواداری کے ماتحت اگر ترک کی گئی ہے تو صرف اسلامی تبلیغ اور پورے زور کے ساتھ اگر جاری ہے تو صرف انہی مقاصد کی علمی و عملی ترویج جو اسلام کی تخریب کے لئے وضع کئے گئے ہیں

آج ان اسلامی رقبوں کی یونیورسٹیاں ان کے کالج اسکول اور تمام ابتدائی اور انتہائی مدارس کروڑہا روپیہ صرف کرکے انہی دہریانہ اور مخرب اسلام و ایمان تعلیمات کی ترویج میں مصروف ہیں جن کے ہوتے ہوئے قلوب میں اسلام اور ایمانی کردار کو پاؤں جمانے کا بھی موقع نہیں مل سکتا۔ بلکہ دل و دماغ اس حد تک ماؤف اور مسخ ہو جائیں کہ یہ اسلامی اخلاق اور ایمانیات ہی ان کے نزدیک انسانیت کی تباہی کا ذریعہ محسوس ہونے لگیں۔

پھر طرفہ تماشا یہ ہے کہ انہی یونیورسٹیوں اور کالجوں کو اسلامی درسگاہیں اور ان کی تعلیمی جدوجہد کو اسلامی تعلیمات باور کرانے کی کوشش بھی کی جارہی ہے گویا جو ہمارا مرض ہے اسی کو ہم پال بھی رہے ہیں اور پھر اپنی خوش فہمی سے اسی کو اپنی صحت بھی سمجھ رہے ہیں۔ غرض اعلان ہے غیر جانبداری کا اور عمل ہے کفر کی جانبداری کا اس لئے مسلمانوں کے دل اگر ایک طرف اپنی بے بسی اور بے شوکتی یعنی اغیار کی تسلطہ شوکتوں سے خون تھے تو دوسری جانب اپنی شوکتوں اور اقتداروں نے بھی ان کے دلوں کو مجروح کرنے میں کوتاہی نہیں کی وہ غریب بن کر بھی پامال ہوئے اور غنی ہو کر بھی مارے گئے اور اسلامی طبقات کی غربت اور امارت دونوں ہی نے ملکر اسلام کی تخریب کے وہ سامان بہم پہنچائے کہ دشمنانِ اسلام کو ہاتھ پیر ہلانے کی بھی زیادہ ضرورت نہ رہی۔ ع

سعدی از دست خویشتن فریاد

یہ ممکن ہے کہ ان ممالک کے غریب اور بے سروسامان مسلمانوں نے شخصی یا اجتماعی طور پر تبلیغی مقاصد پر کوئی توجہ کی ہو لیکن دولتی اور سلطنتی طور پر کسی تبلیغی جدوجہد یا اسلامی شعائر کو بلند رکھنے کا ان خطوں میں کوئی نشان نہیں ملتا۔ ان حالات میں ان ممالک کو اسلامی ممالک کہنے کے بجائے مسلم ممالک کہا جانا ہی کسی حد تک درست ہو سکتا ہے اور وہ بھی بحیثیتِ مذہب نہیں بلکہ بحیثیت قوم اور قومیت بھی ہمہ گیر نہیں بلکہ وطنی اور جغرافیائی حیثیت کی۔ اس لئے یہ مسلم ممالک اپنے اپنے وطن کی خدمت ضرور کر رہے ہیں مگر اسلام کی خدمت سے اسے کوئی تعلق نہیں یہی حالت غلام ممالک کے بے خبر مسلمانوں کی بھی ہے جن کے نزدیک ان یورپ کے پھیلائے ہوئے جذبات وطنیت اور قومیت کا صبح شام نام لے لینا اور اسے ہی اسلام کی منادی سمجھنا اسلام کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

مسلم دولتوں کی اس مرعوبیت اور عوام کی اس ذہنی غلامی کو دیکھکر جس طرح معاندین دول اسلامیہ شاداں و فرحاں ہیں اسی طرح حامیان دول رنجور و اشکبار ہیں مگر ان کی آواز اس قدر کمزور کردی گئی ہے کہ وہ امرا کے ایوانوں تک پہنچ نہیں سکتی اس لئے وہ اپنی بے بسی اور بے کسی پر دل مسوس کر رہ جاتے ہیں۔

امرا نشۂ دولت میں ہیں غافل ہم سے زندہ ہے ملّت بیضا غربا کے دم سے

غربا ہی سے اسلام کو توقع ہے۔ وہی اس کی حقیقی اور سچی خدمت کرتے آئے ہیں اور کر رہے ہیں انہی کو آج بھی دین کی حفاظت اور اسلام کی اشاعت پر کمربستہ ہوکر فریضۂ تبلیغ کو سنبھال لینا چاہئے اور انہی آداب و شروط سے اس وظیفہ کی ادائیگی کے لئے کھڑا ہوجانا چاہئے جو آیت دعوت سے اس مختصر رسالہ میں پیش کی گئے ہیں

اگر اسلامی مبلغ آیت دعوت کے پیش کردہ اصولِ دعوتِ اسلام پر حسب ذیل تدابیر کے ماتحت کمربستہ ہوں تو امید ہے کہ ان کی تبلیغ پختہ اور دور رس اثرات پیدا کرسکیگی۔ اور پروگرام یہ ہونا چاہئے۔

(۱) پہلے تبلیغی مراکز قائم کرلئے جائیں جہاں سے مبلغین اٹھکر اطراف میں دورے کریں اور ان مراکز کو اپنے مستقر (ہیڈکوارٹر) کی حیثیت سے استعمال کریں اور پھر ان کا ایک مرکز المراکز ہو جو منظور شدہ ہدایات و قوانین کے ماتحت مراکز کو آگاہ کرتا رہے اور ساتھ ہی مبلغین کی خدمات کا جائزہ بھی لیتا رہے۔

(۲) آج چونکہ انفرادیت کا دور ختم ہوکر اجتماعیت کا رنگ غالب آتا چلا جا رہا ہے اور ہر کام جماعتی رنگ ہی میں پیش ہوکر موثر بھی ہوتا ہے اس لئے ان مراکز سے تبلیغی دورے جماعتی طور پر ہونے چاہئیں۔ ایک شخص نہ جائے بلکہ جماعتیں ملکر نکلیں جیسا کہ سابقہ اوراق میں اس کا شرعی ثبوت پیش کیا جا چکا ہے۔

(۳) ان جماعتوں میں کچھ نہ کچھ افراد ایسے با اثر اور با اقتدار شامل کرنے کی پوری سعی کی جائے جو اپنے منصب یا عہدہ کی حیثیت سے قلوب میں باعظمت ہوں کہ اس سے تبلیغ کے اثرات جلد سے جلد بھی نمایاں ہوں گے۔ مؤثر اور پائیدار بھی ثابت ہوں گے اور ساتھ ہی ان میں ایک وسعت اور ہمہ گیری بھی پیدا ہوجائیگی۔

(۴) جس مقام پر مبلغین کی یہ جماعت پہنچے آغازِ تبلیغ سے پہلے اس کی سعی ہونی چاہئے کہ وہ مقامی با اثر

بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ اور نہ خدا کے سوا ہم میں سے کوئی کسی کو رب بنائے گا۔

بہرحال شانِ تربیت کے تقاضے کے ماتحت تجزیہ پروگرام ایک امر طبعی ہے جس کے بغیر تبلیغ کارگر نہیں ہو سکتی۔

تجزیہ مسائل | بلکہ اسی شانِ تربیت کے ماتحت محض تجزیہ پروگرام ہی نہیں بلکہ گاہ گاہ تجزیہ مسائل کی بھی نوبت آجاتی ہے یعنی ایک ہی مسئلہ کی تحلیل کرکے اس کے چند حصے کرلئے جائیں اور ایک ایک حصے کی تبلیغ حسب استعداد مخاطب بتدریج کی جائے۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے اہلِ عرب کو جب شراب سے روکنا چاہا جو ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی تو اکدم شراب کو حرام نہیں فرمایا بلکہ پہلے حکم میں شراب کی کچھ برائی بیان کی گئی اور وہ بھی لوگوں کے سوال کرنے پر جب اس سے لوگوں میں شراب سے بچنے کی فی الجملہ استعداد پیدا ہو چلی تو ایک قدم آگے بڑھکر نماز کے اوقات میں شراب سے روکا گیا۔

یا ایھا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوۃ اے ایمان والو! تم جب نشہ میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ

وانتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون یہاں تک کہ تم اسے جانو جسے تم کہو۔

اور جب اس حکمِ ثانی سے وہ عملاً شراب سے رکنے پر قادر ہونے لگے تو پھر دوسرا قدم اور آگے بڑھا کر صفائی سے شراب کی حرمت اور نجاستِ عین ہونے کا حکم ان الفاظ میں دیدیا گیا کہ

رجسٌ من عمل الشیطان فاجتنبوہ ناپاک ہے اور شیطان کا عمل ہے تم اس سے بچو۔

اس کے بعد دلوں میں سے شراب کی محبت جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لئے ان برتنوں کا استعمال بھی ممنوع فرمادیا گیا جو شراب کے لئے جام و سبو کا حکم رکھتے تھے یعنی حنتم (کوزہ سبز) دبار (خشک کدو) نقیر (کاویدہ چوب جام) مُزَفّت (روغنی پیالہ) وغیرہ۔

اس سے واضح ہے کہ اگر کوئی برائی قدیم سے کسی قوم میں رچی ہوئی ہو تو اس کے استیصال کی صورت ہی یہ ہے کہ اس ایک برائی کے چند اہم اجزاء الگ الگ نکالکر تدریجی ممانعت کی جائے کہ ایسی صورتوں میں تدریج و تیسیر ہی ایک فطری روش ہے جو مخاطب کو آہستہ آہستہ مسئلہ کی آخری حد تک کھینچکر لا سکتی ہے۔ نماز کی وہ مہذب صورت جو

نکھر کر آج امت کے زیر عمل ہے کتنی تدریجی رفتار سے یہاں تک پہنچی ہے اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ ابتدائً نماز میں سلام و کلام، بات چیت، دیکھنا اور سننا، گردن پھیرنا اور منہ موڑنا چلنا پھرنا سب ہی کچھ جائز تھا اور اس کی موجودہ مکمل صورت قائم نہ تھی اور نہ ہوسکتی تھی کہ لوگوں میں ابتداءً اتنی مکمل شائستگی اور موزونیت ہی نہ تھی اس لئے نماز کی ہیئت میں آہستہ آہستہ یہ تمام تہذیبیں قائم کی گئیں کسی وقت دیکھنا اور منہ ادھر اُودھر کرنا ممنوع ہوا کسی وقت سلام و کلام کی ممانعت آگئی کسی وقت چلنے پھرنے کی ممانعت ہوئی کسی وقت خشوع و خضوع ضروری ٹھیرایا گیا گویا اس کے حصے حصے کرکے بتدریج اس میں شائستگی پیدا کی گئی جس کا حاصل وہی تربیت نکل آیا۔

تمکن و استقلال اور عدم استعجال

اور جبکہ شانِ تربیت کے ماتحت کسی کام کو آہستہ آہستہ چلانے اور بتدریج آگے بڑھاتے ہیں کافی اس کی زحمت اٹھانی پڑتی ہے۔ بالخصوص جبکہ راہِ تربیت میں لوگوں کو ان کے خلاف طبع آمادہ کرنے کے سبب قدم قدم پر مخاطبوں کی طرف سے مخالفت اور ایذا رسانی کے واقعات پیش آتے ہوں اور ایسی حالت میں انسان کی کمزوریوں کا تقاضا ہوتا ہے کہ وہ ہمت ہار کر میدان چھوڑ بھاگے تو ایسے ہی اوقات میں تمکن پختگی اور استقلال ان کمزوریوں کا تدارک ہوسکتا ہے ورنہ ظاہر ہے کہ ایسے تدریجی امور میں جلد بازی عجلت پسندی اور تلون سم قاتل ثابت ہوتی ہے یہاں اگر کوئی چیز نتیجہ خیز ہوسکتی ہے تو وہ صرف تمکن و استقلال اور دوام و ثبات ہے کہ اس کے بغیر تربیت اور نتائج تربیت کا ظہور عادتاً ناممکن ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عکاظ و مجنہ کے بازاروں کے مواقع پر تبلیغ کے لئے تشریف لیجاتے یا حج کے موقعہ پر لوگوں کو پیغام الٰہی پہنچاتے اور کفار مکہ آپ کی راہ میں روڑا بن کر اٹکتے اور توہین کی سعی کرتے تو آپ کے پائے استقلال میں ان رکاوٹوں سے کوئی ادنیٰ فرق نہ آتا کہ یہی شانِ تربیت کی اساس ہے۔

صحبت و معیت

اور جبکہ تربیت کے لئے عجلت پسندی یا تلون سم قاتل ثابت ہوا اور تمکن و استقلال ضروری ٹھیرا جس کے لئے لامحالہ طویل وقفہ اور وقت کی ضرورت ہے تو اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ مبلغ مخاطبوں کو اپنے ساتھ زمانہ طویل تک وابستہ اور کثیر الملازمت رکھے تاکہ ان میں تبلیغ و تربیت سے کوئی خاص رنگ قائم ہوجائے

جسے شرعی اصطلاح میں صحبت و معیت کہتے ہیں۔ چنانچہ دینی رنگ کی اساس یہی صحبت و معیت ہے جس کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام اپنے وابستوں کو تربیت دیکر حدِ کمال تک پہنچاتے ہیں اور اسی لئے ان کے بلاواسطہ مستفیدوں کو صحابہ یا اصحاب یا حواری کہا گیا ہے جس کا مادہ یہی صحبت ہے اور جن میں بواسطۂ صحبت آثارِ نبوت سب سے زیادہ راسخ ہوتے ہیں اسی لئے حق تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ جو اصحاب آپ کے زیرِ تربیت ہیں اور بالخصوص فقراءِ مسلمین آپ ان کو صبح و شام اپنی صحبت میں رکھئے۔

واصبر نفسك مع الذين يدعون	اور آپ اپنے آپ کو ان لوگوں کے ساتھ رکھئے جو صبح شام
ربهم بالغداة والعشي يريدون	اپنے رب کو بلاتے ہیں اور اس کا ارادہ کرتے ہیں اور آپ اپنی
وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد	آنکھیں ان سے نہ ہٹائیے اس حال میں کہ آپ دنیوی
زينة الحيوة الدنيا ولا تطع من	زندگی کی زینت کے خواہاں ہوں۔ اور آپ ان لوگوں کی
اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه	اطاعت نہ کیجئے جن کے دل کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل
وكان امره فرطا۔	کردیا ہے اور جو اپنی خواہشات کا اتباع کرتے ہیں اور جن کا معاملہ زیادتی کا ہے

بہرحال داعی الی اللہ کے اوصاف کے سلسلہ میں ۱۸ مقام ثابت ہوئے جن میں سے بعض مبلغ کی ذات کے لئے ضروری ہیں اور بعض اس کے فعل تبلیغ کے لئے یعنی علم و بصیرت، فہم و فراست، عقلِ سلیم، ضبطِ نفس، ذاتی تزکیہ، خشیت اللہ، عدمِ خشیتِ غیر اللہ، استغنا، صبر و تحمل، عفو و درگذر، شانِ تربیت و تزکیہ، تدریج و تفہیم، تحفظِ پروگرام، تجزیۂ مسائل، تمکن و استقلال، عدمِ استعجال، اور صحبت و معیت جن کے بغیر ایک مبلغ کی تبلیغ نہ تام اور نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔

یہ تمام عرض کردہ مباحث تبلیغ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں کتاب و سنت کے مختلف مواضع پر صریح عبارات میں منصوص طریقہ پر موجود ہیں لیکن چونکہ میرے فکرِ نارسا کے مطابق یہ جامع آیت ان سب کو کسی نہ کسی طرح اپنے نظم میں محیط تھی اس لئے اسی آیت کو اس رسالہ کا سرنامہ بنا کر ان مقاصد کا اس سے استنباط پیش کیا گیا۔

اگر ان اصول پر صحیح معنی میں منظم تبلیغ شروع ہو جائے تو مسلمانوں کے تمام وہ دینی و دنیوی اور مذہبی و سیاسی مقاصد بے تکلف حاصل ہو سکتے ہیں جن کے لئے پلیٹ فارموں پر جدوجہد بہت کچھ جاری ہے مگر نتائج سے ہمکناری میسر نہیں آ رہی ہے۔

قرن اول کی مقدس جماعتیں جس ملک میں بھی فاتحانہ اقدامات کے ساتھ پہنچیں انھوں نے تبلیغِ مذہب کو ہمیشہ آگے رکھا اور ملک سے دین کو برپا کیا کہ ان کے نزدیک فتوحاتِ ممالک کا منتہائے مقصود اشاعتِ مذہب اور تعلیم و تبلیغِ دین ہی تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ وہ جس ملک کو بھی فتح کرتے اس میں اس تبلیغِ حق کی بدولت اسلامی نظام کے لئے فضا خود بخود ہموار ہوتی چلی جاتی تھی اور اسلامی دولت کے ساتھ اسلامی نظم بھی عام رعایا میں طبعی طور پر خود ہی قائم ہو جاتا تھا۔ اور اس طرح یہ حضرات ممالک و اقالیم ہی کے نہیں دلوں اور روحوں حتیٰ کہ عام تہذیبوں اور کلچروں کے بھی فاتح ہو جاتے تھے۔ یہ ناممکن تھا کہ دنیا کی زمینوں میں تو کاشت ان کی ہو اور خود ان کے دلوں کی زمینوں میں تخم ریزی وہاں کے رسم و رواج کی ہوتی رہا اور وہ نہ بدلیں بلکہ وہ اس تبلیغ اور بھر عملی تبلیغ کی بدولت اسلامی اصول کی تخم ریزی بھی عامۂ قلوب میں کر کے وہاں کی زمین و آسمان کو بدل ڈالتے تھے۔ اس فتحِ عام کا یہ ثمرہ نکلتا تھا کہ مفتوحہ ممالک کا نظام سیاسی بھی خود بخود اسلامی سانچوں میں ڈھلتا چلا جاتا تھا اور وہ سلطنت محض مسلمانوں کی نہیں بلکہ اسلام کی ہو جاتی تھی یعنی سلطنت کے بجائے خلافت کی جڑیں مضبوط ہو جاتی تھیں۔ قانونِ الٰہی کی عظمت و سطوت عام رعایا کے قلوب پر حکمراں ہو جاتی تھی۔ بندوں کی بندوں پر نہیں بلکہ بندوں پر خدا کی حکومت کا نقش جم جاتا تھا جس سے کوئی بندہ اپنے کو بندہ جانتے ہوئے انحراف نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے تمام مفتوحہ علاقے خلافت سے وابستہ ہو جاتے تھے اور ان خلفاءِ الٰہی کا دم بھرنے لگتے تھے۔ اخلاق فاضلہ کا دور دورہ ہو جاتا تھا۔ دلوں میں قومی یا وطنی عصبیت کے بجائے ہمہ گیر اخوت اور خلوص باہمی کے جذبات ابھر آتے تھے۔ جن کے ثمرات امن عام اور سکون تام کی صورت میں نمایاں ہوتے تھے۔ خود غرضیوں اور عیاریوں کے لئے جگہ نہیں رہتی تھی۔ بددیانتی اور کم حوصلگی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا

اور سر برآوردہ لوگوں سے ملکران کو اپنا ہم خیال بنائے اور پھر انہی کے زیر سایہ اور مشورہ سے تبلیغ کا آغاز کیا جائے۔

(۵) تبلیغ میں اختلافی مسائل ہرگز نہ چھیڑے جائیں صرف بنیادی امور پر لوگوں کو لگایا جائے مثلاً بے خبر اور ان پڑھ مسلمانوں کو سب سے پہلے کلمۂ توحید اور اس کی حقیقت سے آشنا کیا جائے۔ پھر ان کو نماز پر آمادہ کیا جائے بار بار کلمہ پڑھوا کر اس کی حقیقت سنائی جائے نمازیں یاد کرا کر انھیں اپنی نگرانی میں ادا کرایا جائے۔ پھر ان کی معاشرت کا جائزہ لیکر بتدریج اس کی اصلاح کی جائے۔ شرکیہ رسوم مٹائی جائیں، اسلامی معاشرت میں مساوات، ہمدردی، ایثار اور تواضع خاص طور پر پیدا کرنیکی کوشش کی جائے پھر ساتھ ہی ان میں باہمی امر بالمعروف کا جذبہ اور سلیقہ پیدا کرنے پر پورا زور صرف کیا جائے۔

(۶) تبلیغی جماعتیں ہفتہ ہفتہ بھر کے وقفہ سے محلہ وار گشت کر کے سابقہ تبلیغ کے اثرات کا جائزہ لیں اور آئندہ تبلیغ کا پروا ز ڈالتی رہیں۔

(۷) کوشش کی جائے کہ محلوں کی مساجد میں اسی محلہ کے کسی با اثر اور با اقتدار شخص کو امام بنایا جائے کیونکہ جب وہ خود جمعہ و جماعات کا پابند ہو جائے گا تو غریب اور متوسط طبقہ خود بخود دین اور شعائر دین کی طرف جھک پڑے گا اور بہت جلد اصلاح ہو سکے گی۔ اور بآسانی مساجد علم و عمل سے پر ہو جائیں گی اسی مصلحت سے اسلام نے امامت صلوٰۃ کا عہدہ امیر مسلمین کو سپرد کیا تھا کہ جب امراء اور خلفاء خود مساجد میں حاضر ہوں گے تو عام پبلک کے لئے یہ خود ایک مستقل ترغیب و تشویق اور عملی دعوت ہوگی چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

(۸) تبلیغی جماعتیں اپنے قائم کردہ تبلیغی اثرات کی حفاظت اسی امام مسجد کے سپرد کر دیں کہ اس کی نگرانی پورے اہل محلہ کو پابند اور پختہ بنا سکے گی۔

(۹) تبلیغ کے ماتحت ماحول ایسا پیدا کر دیا جائے کہ اگر اہل محلہ میں کوئی باہمی نزاع پیدا ہو تو اس محلہ کے وہ ہی با اثر اور مستغنی افراد اس کا فیصلہ کریں جو مسجد کے امام بھی تھے اور اس محلہ کے تبلیغی اثرات کے محافظ بھی تھے۔ اس سے اہل محلہ میں ایک خاص نظم پیدا ہو جائے گا اور گویا ہر محلہ ایک چھوٹی سی ریاست ہو جائے گی جس کا امیر با اثر امام مسجد

ہوگا جس کا ایک طرف تو محلہ والوں سے نگرانی کا تعلق ہے اور دوسری طرف تبلیغ کے سلسلہ سے اس کا تعلق اوپر کے تبلیغی مرکز سے بھی ہوگا۔ اس لئے نظم کا ایک سلسلہ خود بخود بلا کسی رسمی تشکیل کے قائم ہو جائے گا جو بے غل وغش بھی ہوگا اور اخلاق و دیانت پر مبنی بھی ہوگا۔ اسی کے ساتھ اگر اس محلہ کی زکوٰۃ وصدقات کا بیت المال بھی اسی مسجد کے ماتحت ہو جس کا خازن ونگراں وہی امام مسجد ہو جو محلہ میں سب سے زیادہ با اثر اور مستغنی ہے تو غریب اہلِ محلہ کی خبر گیری اور محلہ کے دوسرے کاموں کی تکمیل میں بھی ایک خاص نظم پیدا ہو جائیگا جس کو قائم کر دینے کی ہمت بھی یہی مبلغینِ اسلام کریں گے اور پھر وقتاً فوقتاً اس کی نگرانی بھی خود ہی رکھیں گے۔ اس مسجدی نظم کا ایک بہترین ثمرہ یہ بھی نکلیگا کہ عوام وخواص عبادات اور معاملات دونوں میں متحد اور باہم مربوط ہو جائیں گے اور وہ طبقاتی تفریق جس نے امیر وغریب کو ایک دوسرے سے جدا ہی نہیں بلکہ نفور بنا دیا ہے روزانہ کے اس عبادتی اور معاملاتی اختلاط سے دور ہو جائیگی اور وہ محبت ویگانگت باہمی پھر لوٹ آئیگی جس سے مسلمان آج دور جا پڑے ہیں۔

(۱۰) پھر مبلغین انہی مساجد میں ائمہ مساجد کی نگرانی میں ایسے مختصر مکاتب قائم کر دیں جو مسلمان بچوں کی ابتدائی مذہبی اور دینی معلومات کے کفیل ہوں۔ قرآن حکیم کے حفظ وناظرہ کے ذمہ دار ہوں اور ان کی نمازوں کی نگرانی اور عام شوخی وشرارت کی اصلاح کی کفالت کریں۔ اس سے بچوں کا ابتدائی پرداز اسلامی اور دینی طور پڑ جائیگا جو بڑھاپے تک ان کے کام آئیگا اور پھر اگر وہ کسی معاشرتی تعلیم کے سلسلہ میں ڈالے بھی گئے تو ان پر برے اثرات غالب نہ آسکیں گے۔

پس پہلی دفعات سے بڑوں کی اصلاح ہو جائیگی اور اس آخری دفعہ سے بچوں کی جو آئندہ بڑے بننے والے ہیں۔ نیز اس نظم کے ماتحت غیر مسلموں میں تبلیغ اسلام کی صورتیں بھی با آسانی پیدا ہو سکیں گی جن کے لئے مسلمانوں کا یہ نظم اور اس نظم سے پیدا شدہ ماحول بہترین معین ثابت ہوگا۔

تلک عشرۃ کاملہ

یہ دس دفعات ہیں جن پر عمل درآمد کرنے سے امید ہے کہ مسلمانوں کی اصلاح بھی ہوگی جو مقصد دیانت ہے

اوران میں نظم بھی پیدا ہوگا جو مقصد سیاست ہے اوراس طرح مسلمانوں کی دیانت و سیاست دونوں کا ایک اچھا پروانہ پڑجائیگا جس کی بڑی خوبی یہ ہوگی کہ اس سارے نظم کا رنگ خالص دینی اور اسلامی ہوگا اوراس سے اُن ناپاک رنگوں کے اُترجانے کے امکانات پیدا ہوجائیں گے۔ جو آج کی دشمن دیانت اقوام نے مسلمانوں میں پیدا کردیئے ہیں۔

افسوس ہے کہ آج ہم اپنی غلط فہمی اور غلط روی سے اپنی شوکت وقوت یا غلبہ وتسلط کو اعداد وشمار کے نوشتوں اور اقلیت واکثریت کی انجمنوں میں تلاش کررہے ہیں جلسوں کی آرائش اور تجویزوں کی نمائش میں ڈھونڈھ رہے ہیں۔ مظاہروں کی گرم بازاری اور نعروں کی شوراشوری میں سمجھ رہے ہیں اور جیسا سمجھا دیا گیا ہے سمجھتے چلے جارہے ہیں لیکن حقیقت اس کے خلاف ہے۔

مسلمانوں کی شوکت وقوت کا راز اعلاء شعائر دین اتحادِ عمل طبقاتی اعتماد اور توازن۔ امیر وغریب کا اختلاط معاملاتی مساوات اور اپنے مفاسد و نزاعات پر خود قابو پالینے میں مضمر ہے۔ جس کے لئے یہ دفعاتِ بالا پیش کی گئی ہیں۔ اگر مبلغینِ اسلام آیتِ دعوت کے بیان فرمودہ قوانین کے ماتحت ہر ہر قصبہ اور گاؤں میں یہ تبلیغی نظم قائم کردیں جس میں دین و دنیا دونوں منظم ہوجاتی ہیں اور چند مواضع میں بھی اس کا نمونہ قائم ہوجائے توگمان ہوتا ہے کہ جلد جلد حالات تبدیل ہونے لگیں گے۔ اور اہم خوشگوار نتائج کی توقع قائم ہوسکے گی۔

مرزا غالب اور نواب امین الدین احمد خان بہادر

از محترمہ حمیدہ سلطانہ (ادیب فاضل)

محترمہ حمیدہ سلطانہ "غالبِ اعظم" کے نام سے مرزا غالب کے سوانح وحالات پر ایک ضخیم کتاب لکھ رہی ہیں اور چونکہ موصوفہ ننہیال کی طرف سے مرزا کے خاندان سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے اس کتاب میں بہت سی معلومات ایسی ہونگی جو آجکل کی مطبوعہ کتابوں میں نہیں مل سکتی۔ جہاں تک مرزا غالب کے سوانح حیات کا تعلق ہے امید ہے یہ کتاب سب سے زیادہ جامع اور مستند ہوگی، ذیل کا مضمون اسی کتاب کے ایک باب "مرزا غالب اور نوابانِ لوہارو" کا ایک حصہ ہے جو غالباً دلچسپی سے پڑھا جائیگا۔ (برہان)

نواب امین الدین احمد خاں سنہ ۱۸۱۴ء میں ریاست فیروزپور جھرکہ میں پیدا ہوئے۔ یہ نواب احمد بخش خاں رستمِ جنگ فخر الدولہ بہادر والی فیروزپور جھرکہ کے فرزندِ دوم ہیں۔ نواب احمد بخش خاں نواب عارف خاں کے تیسرے لڑکے تھے۔ سلسلۂ نسب تو مینہ خان شاہِ توران اور ان کے آبا واجداد کا یافث بن نوح تک پہنچتا ہے قبیلۂ برلاس سے ہے۔

نواب احمد بخش خاں نے کہ یکہ تازِ میدانِ جرأت وشجاعت تھے۔ جنرل لارڈ لیک سپہ سالار افواجِ انگلشیہ کے ساتھ مل کر اخراج ہولکر پر لشکرکشی کی تھی اور میدانِ لسواڑی میں جب سپاہِ انگریز گرفتارِ مصیبت تھی اور افسرانِ فوج سب مجروح ہوگئے تھے اس وقت احمد بخش خاں نے کہ ہنوز اٹھارہ سالہ جوان تھے، کمال دلیری سے کام لیکر مجروح افسر کے ہاتھ سے نشان فوجِ انگریزی لیکر مرہٹوں کا بڑی بہادری سے مقابلہ کیا

جنرل لارڈ لیک کا گھوڑا لڑائی میں زخمی ہوگیا لیکن احمد بخش خاں کی بہادری سے فتح انگریزی فوج کو نصیب ہوئی۔ لارڈ لیک نے اس جانفشانی کے صلہ میں نواب موصوف کو فیروزپور جھرکہ مع دیگر مواضعات کے جو سرنواح میوات سے قریب تر تھے عطا کئے۔ شاہی دربار سے بتوسط ریزیڈنٹ بہادر خطاب رستم جنگ فخرالدولہ عنایت ہوا۔ نواب موصوف نے حسنِ انتظام سے ملکِ میوات جیسے سرکش ملک کو اپنا تابع کیا۔ ریاست کو خوب بنایا۔ لسواڑی کی جنگ جو ۳ ستمبر ۱۸۰۳ء میں ہوئی تھی اس کی فتح کا سہرا نواب موصوف کے سر پر بندھا۔ مہاراؤ راجہ بختاور سنگھ والیٔ الور نے جن کے اس سے قبل نواب صاحب وکیل تھے اور جن کو مہاراؤ راجہ کا خطاب نواب صاحب موصوف نے ہی دلوایا تھا۔ پرگنہ لوہارو اس صلے میں عطا کیا۔ غرض کہ نواب صاحب نے بہت شان و شوکت سے ریاست کی۔ ان کے بعد ان کے بڑے فرزند جو بیگم کے بطن سے نہ تھے سر پر آرائے ریاست ہوئے۔ خاندانی لوگوں کو یہ ناگوار ہوا۔ اہلِ خاندان نواب امین الدین احمد خاں کو کہ خاندانی بیگم کے بطن سے تھے نواب کا جانشین دیکھنا چاہتے تھے۔ آپس کے جوڑ توڑ اور مخالفتوں نے شمع اقبال گل کردی۔ باہمی نفاق نے روزِ بد دکھایا۔ نواب شمس الدین خاں نے بجائے حسنِ سلوک کے خاندانیوں اور چھوٹے بھائیوں اور سوتیلی والدہ کو بدخلقی سے اپنا دشمن بنا لیا۔ خوشامدی دوستوں کے کہنے میں آکر جوانی کی ترنگ اور امارت کے نشے میں فریزر صاحب کے قتل کا حکم دے بیٹھے۔ فریزر ان کے دونوں چھوٹے سوتیلے بھائیوں نواب امین الدین احمد خاں اور نواب ضیاءالدین احمد خاں کا حامی اور ان کے مرحوم باپ کا دوست تھا۔ ادہر فریزر صاحب کا کام تمام ہوا اُدہر مفسدوں نے جو خاندانی ہی تھے چغلی کھائی۔ نواب صاحب سے قصاص لیا گیا ۔[۱]

---

[۱] "قتیلِ غالب" میں اسد علی صاحب انوری نے یہ الزام مرزا غالب کے سر تھوپا ہے کہ نواب شمس الدین خاں کی چغلی انھوں نے کھائی تھی لیکن یہ سراسر غلط ہے۔ دیکھ لیجئے ریاست لوہارو کا مستند حوالہ جن صاحب نے چغلی کھائی تھی وہ نواب شمس الدین خاں کے رشتے کے بھائی مرزا فتح اللہ بیگ خاں تھے۔ باہمی عداوت اس کا سبب تھی۔ غالب غریب کے فرشتوں کو بھی اس کی خبر نہ تھی۔ ہاں فریزر صاحب کی موت پر مرزا غالب کا افسوس کرنا قدرتی امر تھا وہ ان کا محبِ صادق تھا پھر وہ کیسے اپنے عزیز دوست کی ناگہانی موت پر اظہارِ تاسف نہ کرتے۔

یہ خوشرو جوان عین عالم شباب میں محض حسد و نفاق کی بدولت نذرِ اجل ہوا۔ ریاست جھرکہ فیروزپور ضبط ہوگئی نواب شمس الدین خاں کے اولاد نرینہ نہ تھی۔ دو بیٹیاں تھیں اسی لئے ان کے بعد خطاب نوابی امین الدین احمد خاں کو ملا۔

۱۸۳۵ء میں نواب امین الدین احمد خاں مسندِ ریاست لوہارو پر متمکن ہوئے۔ نواب موصوف بڑے دلیر تھے غیرت وجرات ہمت ودلاوری کا ورثہ باپ سے ترکہ میں پایا تھا۔ طبیعت بالکل سادہ تھی سواری کا بڑا شوق تھا۔ ان کے اصطبل میں ہر قسم اور ہر نسل کے گھوڑے تھے ان کا محبوب ایک گھوڑا سنجاب نامی کاٹھیاواڑی نسل کا تھا۔ یہ گھوڑا دلی میں نہر سعادت خاں سے اُڑ جاتا تھا نواب صاحب کو یہ گھوڑا اسی لئے زیادہ عزیز تھا کہ ان کے مکرم والد نے اپنے نورِ نظر کے شوق کو دیکھکر یہ ان کے لئے خاص طور پر خریدا تھا ایک مرتبہ اس گھوڑے پر سے گر پڑے لیکن شوق میں فرق نہ آیا۔ بڑے غیور وخوددار تھے۔ دلی میں ۱۸۲۶ء میں ایک معزز خاندان میں شادی کا بلاوا تھا، یہ بھی گئے۔ لال قلعے سے بھی شہزادے اور عمائد شریک تھے۔ معمولی بات پر نواب صاحب اور بخشی محمود خاں کی تکرار ہوگئی۔ نواب صاحب مغلوب الغضب انسان تھے بخشی کے تھپڑ رسید کیا۔ انھوں نے تلوار میان سے نکالی اور لوگوں نے بیچ میں پڑکر رفع فساد کیا۔

نواب امین الدین احمد خاں نے ریاست لوہارو کو بنانے میں تمام عمر سعی کی موجودہ جامع مسجد لوہارو ان کے ہی عہد کی ایک وسیع خوشنما یادگار ہے۔ غدر ۱۸۵۷ء میں نواب صاحب مع محلات دہلی میں تھے۔ بڑے بڑے نازک وقت ان پر اور ان کے چھوٹے بھائی نواب ضیاؑ الدین احمد خاں نیر رخشاں پر آئے مگر یہ دونوں بڑے مستقل مزاج اور دلیر تھے ہمیشہ بال بال بچے۔ جانتے تھے کہ دولتِ مغلیہ کے اقبال کو نفاق وعیاشی کا گھن کھا چکا ہے۔ تھوڑی شمع جواب تک ٹمٹما رہی ہے عنقریب گل ہوجائے گی۔ خود بادشاہ کے خاص خادم اور چہیتی بیوی دشمنوں سے مل چکے تھے اس لئے بہادر شاہ اگر ان کو چار مرتبہ طلب کرتے تو وہ قلعے میں ایک دفعہ جاتے مرزا مغل نے جو باغی افواج کے کمانڈر تھے جب ان سے روپیہ طلب کیا تو انھوں نے

یہ کہکر انکار کردیا کہ ہم تو سپاہی ہیں سوائے سامانِ حرب کے ہمارے پاس کیا رکھا ہے تلنگوں کے ایک افسر نے مرزا مغل سے کہا نواب صاحب کو میرے حوالے کر دیجئے ابھی روپیہ لئے لیتا ہوں۔ یہ سن کر بہادر نواب فرطِ غضب سے کانپ گئے اور برہم ہو کر بولے تیری کیا حقیقت ہے جو مجھ سے روپیہ حاصل کر سکے۔ بادشاہ آوازِ غضب آلود سن کر برآمد ہوئے اور انھوں نے نواب صاحب سے معذرت کرکے ان کو باحترام رخصت کیا

غدر کے پُرآشوب زمانے میں بہت کشاکش اٹھائی۔ دونوں بھائی تین مہینے لال قلعے میں نظربند رہے۔ مال واموال جو محلات کے تہ خانوں میں جمع کر دیا تھا فوجی گوروں نے نکال لیا لیکن جانیں بچ گئیں۔ دستنبو میں مرزا غالب نے دہلی کی روانگی نواب موصوف کی فارسی میں درج کی ہے اور جب غدر کے بعد نواب صاحب لوہارو گئے تو مرزا غالب نے یہ رباعی لکھکر بھیجی۔ رباعی

اے کردہ بمہر زرافشانی تعلیم　　　پیدا ز کلاہِ تو شکوہِ دیہیم

بادا بتو فرخندہ زیزدانِ کریم　　　پروانگیٔ جدید اقطاع قدیم

نواب صاحب اس قدر جفاکش تھے کہ لوہارو سے دہلی تک جو تقریباً بانوے میل کے فاصلے پر ہے ایک دن میں اونٹ پر سفر کر کے پہنچ جاتے تھے۔ لوہارو میں پہلا بندوبست اراضی نواب صاحب کے عہد میں ہوا۔ ۱۸۵۹ء میں بحیثیت ایک خود مختار حکمراں کے نواب گورنر جنرل بہادر گشورِ ہند کے دربار میں بمقام میرٹھ شرکت کی ۱۸۶۲ء میں نواب گورنر جنرل بہادر نے سندِ تہنیت ارسال کی۔ اس قسم کی اسناد گورنمنٹ برطانیہ کی جانب سے محض ان والیانِ ریاست کو عطا ہوتی تھیں جن کی ریاستیں ہندوستان میں خاص اہمیت رکھتی تھیں۔

نواب موصوف کی شادی اکیس سال کی عمر میں نواب بنڈھو خاں وزیر سلطنت اودھ کی دختر نیک اختر سے بہت دھوم دھام سے ہوئی۔ اس مبارک شادی کا ثمرہ خلف الرشید نواب علاؤالدین احمد خاں بہادر علائی تھے۔

جس زمانے میں نواب امین الدین احمد خاں فیروز پور جھرکہ میں رہتے تھے مرزا غالب بھی وہاں موجود تھے۔ بقول مرزا غالب نواب امین الدین احمد خاں بہادر نے ان کی آنکھوں کے سامنے نشوونما پائی تھی اور غالب نواب صاحب کو اپنا عزیز اور اپنے کو ہمیشہ نواب صاحب کا بہی خواہ سمجھتے تھے۔ نواب موصوف خود شاعر نہ تھے مگر شعر وسخن کے قدرداں تھے۔ فارسی میں علمی لیاقت بہت اچھی تھی فارسی بولتے تھے لیکن جو درجہ ان کے بیٹے علاؤالدین احمد خاں کو علم کا حاصل تھا ان کو نہ تھا۔ نواب صاحب مرزا غالب کے کلام کے دلدادہ تھے۔ غالب ان کے ہمدم اور جلیس تھے۔ غالب کی تصانیف میں نواب صاحب کا تذکرہ ہر جگہ موجود ہے۔ خصوصاً پنج آہنگ کلیات نثرِ غالب میں نیز اردوئے معلیٰ میں نثرِ غالب آہنگِ چہارم میں غالب نے کہا ہے۔

بدریائے محبت بے بہا دُر امین الدین احمد خاں بہادر

میں نے صرف ایک شعر لکھا ہے۔ یہ پوری مثنوی ہے۔ مرزا غالب کو نواب صاحب سے جو حسنِ ظن تھا اس کا ثبوت غالب کے مکتوباتِ نظم ونثر سے ملتا ہے۔ آپس کے تعلقات کی وجوہات یہ تھیں کہ مرزا غالب سے نواب صاحب کی چچا زاد بہن نواب الٰہی بخش خاں معروف کی صاحبزادی امراؤ بیگم منسوب تھیں۔ مرزا غالب خاندانِ لوہارو کے داماد تھے۔ مرزا غالب سے قبل ان کے چچا نصراللہ بیگ خاں سے نواب احمد بخش خاں کی ہمشیر منسوب ہوچکی تھیں۔ مرزا غالب اس رشتے کو ذریعۂ فخر سمجھتے تھے۔ یہ فقرہ میرا نہیں ہے بلکہ خود غالب نے اس کا اظہار اپنے ایک خط مورخہ ۲۱ رجولائی ۱۸۶۳ء میں بنام مرزا علاؤالدین احمد خاں بہادر کیا ہے۔ جس طرح خاندانِ لوہارو کے اجداد دو بزرگ ترکستان سے آئے تھے اسی طرح اسی زمانے میں مرزا غالب کے اجداد بھی ہندوستان میں وارد ہوئے تھے۔

غالب کے ایام طفلی فیروز پور جھرکہ میں نواب احمد بخش خاں کے سایۂ عاطفت میں گذرے تھے بلکہ ایک مرتبہ نواب صاحب کے ہمراہ مرزا غالب بھرتپور کی مہم میں بھی جو ۱۸۲۶ء میں ہوئی تھی شریک تھے

اوراس وقت مرزا غالب سنِ بلوغ کو پہنچ چکے تھے زبان کی شستگی جو مرزا غالب کو نصیب ہوئی وہ اس خاندان میں نشست وبرخاست کے باعث تھی ان کے خسر نواب الٰہی بخش خاں معروف اردو کے بڑے اچھے شاعر تھے اور خاندان لوہارو میں یہ پہلے شاعر تھے۔ نواب امین الدین احمد خاں کے حسنِ سلوک کے مرزا غالب ہمیشہ مداح رہے نواب علائی کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

بھائی نے برادر پروری کی - تم جیتے رہو وہ سلامت رہیں

ہم اس حویلی میں تا قیامت رہیں

ایک خط میں نواب موصوف کو لکھتے ہیں: - بھائی صاحب ساٹھ برس سے ہماری تمہاری قرابتیں باہم پہنچیں۔ پچاس برس سے میں تم کو چاہتا ہوں چالیس برس سے محبت کا ظہور طرفین سے ہوا میں تمہیں چاہتا تم مجھے چاہتے رہے وہ امرِ عام، یہ امرِ خاص کیا مقتضی اس کا نہیں کہ مجھ میں اور تم میں حقیقی بھائیوں کا سا اخلاص پیدا ہوجائے وہ قرابت یہ مودت کیا پیوندِ خون سے کم ہے۔"

مرزا غالب جب تک نواب موصوف دلی رہتے تھے بہت خوش رہتے تھے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں" گو نہ ملتے تھے پر ایک شہر میں تو رہتے تھے۔

غالب کی فارسی مثنوی 'چراغِ دیر' جو کلکتے کے سفر میں بنارس کی تعریف میں ہے اس میں نواب موصوف کو اس طرح یاد کیا ہے۔

چو پیوندِ قبائے جاں طرازم   امین الدین احمد خاں طرازم

نواب علاؤالدین احمد خاں کو ایک خط میں جو جولائی ۱۸۶۴ء کا ہے لکھتے ہیں" تمہارے والد کے ایثار اور عطا کے جہاں مجھ پر اور احسان ہیں ایک یہ مروت کا احسان مرے پایانِ عمر اور سہی"

نواب علاؤالدین احمد خاں کے اصرار پر غالب نے ۱۲۸۲ھ میں نواب امین الدین احمد خاں کی خوشنودی کے لئے یہ غزل کہی تھی اور ان کو بھیجی تھی جس کا مطلع و مقطع یہ ہے۔

میں ہوں مشتاقِ جفا مجھ پہ جفا اور سہی　　　تم ہو بیداد سے خوش اس سے سوا اور سہی

مجھ سے غالب یہ علائی نے غزل لکھوائی　　　ایک بیداد گر رنج فزا اور سہی

اسی غزل کے ساتھ مرزا غالب نے یہ بھی لکھا تھا کہ مطرب کو سکھائی جائے اور جنجوٹی کے اونچے سروں میں راہ رکھوائی جائے اگر جیتا رہا تو جاڑوں میں آکر میں بھی سنونگا۔ دہلی میں نواب امین الدین احمد خاں کے برادر نسبتی نواب صف شکن خاں بہادر لکھنؤ سے آکر مہمان ہوئے تو مرزا صاحب ان سے ملنے آئے اور یہ قطعہ سنایا۔ قطعہ

فزودہ آبروئے شہرِ دہلی　　　زتوقیع ورودِ صف شکن خاں

بہ نورِ بینش خود کردہ روشن　　　سوادے کز نظرہا بود پنہاں

زربطِ چو من ننگش نیاید　　　کہ من درویشم و او بود سلطاں

خدایا ایں ہمایوں مرتبت را　　　سلامت دار وخرم دار وشاداں [۱]

دلی میں غدر سے پہلے اور بعد نواب صاحب کی خاص صحبت ہوتی تھی دہلی کے شرفا اور خیر اندیش سرکاری آتے جاتے رہتے تھے ان میں سے اکثر صاحبان کے نام لکھے جاتے ہیں۔ حکیم محمود خاں۔ حکیم احسن اللہ خاں۔ حافظ داؤد صاحب۔ مرزا اسد اللہ خاں غالب۔ ذوالفقار الدین حیدر المعروف حسین مرزا۔ نواب مرزا الہی بخش بہادر۔ مرزا محمد ہدایت افزا بہادر۔ سید امداد حیدر۔ نواب نبی بخش خاں۔ تراب علی۔ حسین علی خاں۔ بدر الدین علی خاں مرصع رقم وحید العصر۔ نواب سید حامد علی خاں۔ مفتی صدر الدین خاں آزردہ۔ نواب مصطفے خاں شیفتہ۔ غلام حسن خاں۔ خواجہ منظفر جنگ۔ مہیش داس مان سنگھ۔ مصر گنند لال۔ جواہر سنگھ۔ چمن لعل۔ منشی موہن لعل عرف آغا حسن جان۔

یہ سب شرفا شریک بزم رہتے تھے۔ حکیم صاحب کی حکیمانہ گفتگو۔ مفتی صاحب کی عالمانہ تقریر

---

[۱] یہ قطعہ غیر مطبوعہ۔ نواب علاؤ الدین احمد خاں بہادر کی بیاض میں درج ہے جو لوہارو کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔

مرزا غالب کی شاعرانہ نکتہ سنجیاں آشفتہ کی نازک بیانیاں جانِ محفل تھیں۔ کلیات نظمِ فارسی پر مرزا غالب نے نواب علاؤالدین احمد خاں کو لکھا ہے" صاحب آگ برستی ہے کیونکر آگ میں گھر پڑوں مہینہ ڈیڑھ مہینہ اور چپکے رہو، دے وبہمن بہت دور ہیں آبان وآذر میں بشرطِ حیات قصد کروں گا۔ یہ چند ورق یوسف مرزا نے از روئے دہلی اردو اخبار کاتب سے لکھوا رکھے تھے اور میرے پاس پڑے تھے ثاقب[۵۱] کو دیئے تاکہ وہ کسی آدمی کے ہاتھ تم کو بھیجدے اور تم میری طرف سے میرے بھائی اور اپنے والد ماجد کو یہ سطریں جواب میں ہیں تمہارے اس خط کے جو آج اسی وقت کی ڈاک سے میں نے پایا ہے۔ نیمروز دوشنبہ ۲۴ ربیع الاول ۱۲۷۸ھ مطابق ۳۰ ستمبر ۱۸۶۱ء"

اس قلمی نسخہ کلیات فارسی کو محفوظ رکھنے کا شرف کتب خانہ ریاست لوہارو کو حاصل ہے یہ خط بھی غیر مطبوعہ ہے۔ اردوئے معلی یا عود ہندی میں نہیں ہے۔ اسی خط کے آخر میں یہ بھی درج ہے۔ میاں ثاقب صاحب کہاں پارسل بناتا پھروں کہاں ڈاک میں ڈلواتا پھروں۔ تم اس کتاب کو لوہارو بھیجدو اور جلد بھیجدو۔ غالب" ثاقب نے یہ کتاب لچھو سنگھ شتر سوار کے ہاتھ یکم اکتوبر ۱۸۶۱ء کو بھیجی تھی۔ ایک اور خط مرزا غالب کا نواب علاؤالدین احمد خاں کی بیاض میں موجود ہے۔ یہ خط بھی نواب امین الدین احمد خاں کو بھیجا گیا تھا لکھتے ہیں "برادر پرور!

ازمن غزلے گیرو بنواے کہ مطرب | درنی دہد از روئے نوازش دو سہ دم را

اس میں غزل بجواب غزلِ حزیں (شیخ علی حزیں)

ہلہ من جانِ جہانم تنہ نا ہا یاہو[۵۲]

---

[۵۱] ثاقب نواب ضیاءالدین احمد خاں نیر افشاں کے فرزند اکبر نواب شہاب الدین خاں المتخلص بہ ثاقب حضرت غالب کے محبوب شاگرد اور خوش کلام شاعر تھے۔ افسوس عین عالم شباب میں بعمر انتیس سال ۱۸۶۹ء میں غالب کی وفات سے تین مہینے بعد انتقال کیا۔

[۵۲] تنہ نا ہا یاہو ایک قسم کا نغمہ ہے۔ مرزا غالب نے شیخ علی حزیں کے تتبع میں یہ غزل اسی نغمہ میں لکھی ہے۔ (برہان)

ہلہ من عاشقِ ذاتم تنہ نا ہا یا ہو ناظرِ حسنِ صفاتم تنہ نا ہا یا ہو
غالبم تشنۂ تلخاب نہ ہیچو حافظ مائلِ شاخِ نباتم تنہ نا ہا یا ہو

"سبد چیں" میں مرزا کے کلام میں یہ غزل طبع ہو چکی ہے لیکن اوپر کے خط کا تذکرہ یا حوالہ کسی جگہ نہیں ہے۔ اسی طرح غالب کے ایک اور خط کی نقل درج کی جاتی ہے جو ۱۸۶۷ء میں لکھا گیا تھا "اے مری جان کس وقت میں مجھ سے غزل مانگی کہ مرے واسطے نکیرین کے جواب دینے کا زمانہ قریب آگیا میرا حال اب جن کو دریافت کرنا ہو وہ اہلِ محلہ سے دریافت کریں۔ تمہاری خاطر عزیز ہے، فکر کی، بارے نفسِ ناطقہ نے میری پہلی طرح مدد دی نو شعر پہنچے ہیں لیکن نہ شاعرانہ نہ عارفانہ۔

ممکن نہیں کہ بھول کے بھی آرمیدہ ہوں میں دشتِ غم میں آہوئے صیاد دیدہ ہوں
پانی سے سگ گزیدہ ڈرے جس طرح اسد ڈرتا ہوں آئینے سے کہ مردم گزیدہ ہوں

غلام رسول مہر نے اپنی تصنیف "غالب" میں یہ غزل درج کی ہے مگر خط کا تذکرہ یا حوالہ انہوں نے بھی نہیں دیا۔ غالب کی یہ غزل بھوپال والے نئے نسخے میں نہیں ہے۔ غالب نے نواب موصوف کو۔ گو ہر تواں گفت اختر تواں گفت۔ والی غزل بھی ارسال کی تھی نواب صاحب نے یہ غزل منگائی تھی۔ کلام غالب میں یہ طبع ہو چکی ہے۔ نواب صاحب کی تفریح طبع کے لئے غالب اپنا دل کش کلام بھیجکر ان کو محظوظ کرتے رہتے تھے۔

نواب صاحب کی دوسری بیگم کے انتقال پر ۱۵ر نومبر ۱۸۶۶ء کو غالب نے ایک خط بھیجا تھا جس میں اظہارِ غم اور تلقینِ صبر و دعائے مغفرت درج کرنے کے بعد تحریر تھا" جو غم تم کو ہوا ہے یہ ممکن نہیں کہ دوسرے کو ہوا ہو، یہ سانحۂ عظیم ایسا ہے جس نے غمِ رحلت نواب مغفور کو تازہ کیا وہ میری مربیہ اور محسنہ تھیں دل سے دعا نکلتی ہے۔"

عودِ ہندی میں مرزا غالب کے ایک خط سے جو خواجہ غلام غوث بیخبر کے نام ہے یہ پتہ چلتا ہے کہ

نواب امین الدین احمد خاں کے اصرار پر خسرو کی غزل پر ایک غزل لکھی تھی اور نواب علاؤالدین احمد خاں کے ذریعے سے بھیجی تھی وہ غزل یہ تھی۔

ہم انا اللہ خواں ور ختے را بگفتار آورد　　ہم انا الحق گوے مردے را بسر دار آورد

(مقطع) نیست چوں در منطقش جز ذکرِ شاہد حرف وصوت　　شاہدے باید کہ غالب[1] را بگفتار آورد

دیوان امیر خسرو میں یہ غزل یوں ہے۔

ہر شبم جان پر ز آہ و نالۂ زار آورد　　تا کہ ایں باد بوئے زاں جفا کار آورد

نواب صاحب موصوف خوش عقیدہ انسان تھے۔ نیک نیتی، خدا ترسی اپنے مکرم والد سے ترکے میں پائی تھی، علم وادب کے دلدادہ تھے جری و شجاع تھے۔ سخت سے سخت محنت برداشت کر سکتے تھے۔ ایک دفعہ لوہارو کا جیل خانہ ٹوٹا ایک قیدی نواب صاحب کے بالاخانہ پر چڑھا آپ بڑے آئینے کے سامنے مگدر ہلا رہے تھے، قیدی فصیل سے فرش پر اتر آیا۔ نواب موصوف آئینے میں اس کا آنا دیکھتے رہے۔ جب وہ حملہ کرنے کے لئے قریب آگیا تو جوڑی مگدر رکھکر اور پلٹ کر ایک طمانچہ اس کی کنپٹی پر ایسا مارا کہ قیدی چاروں شانے چت گرا۔ یہ آواز سن کر ملازمین آگئے۔ منصف مزاجی ان کی مشہور تھی۔ باوجود دولت وحشمت کے نمائش کا خیال نہ تھا۔ لباس و ہر چیز میں سادگی پسند کرتے تھے۔ اپنے مفلس عزیزوں کی بہت خاطر کرتے تھے۔ ہر بات میں خدا پر بھروسہ رکھتے تھے غذا بہت عمدہ کھاتے تھے مگر بہت قلیل۔ حلیہ یہ تھا رنگ گندمی، آنکھیں سیاہ اور فراست کے نور سے روشن، خط وخال موزوں، تیور سنجیدہ اور بارعب، بدن چھریرا، سینہ ابھرا ہوا سرو قامت لباس مغلی چار گوشیہ ٹوپی سیاہ مخمل کی کج کر کے سر پر رکھتے تھے۔ قبا مخملی عہد شاہانِ مغلیہ کے نمونے کی زیب تن کرتے تھے اسی پر نیمہ آستین مخمل کا شانی کی ہوتی تھی۔

وفات | نواب موصوف نے ۳۰ ر دسمبر ۱۸۶۹ء کو دہلی میں مطابق ۲۶ ر رمضان المبارک ۱۲۸۶ھ میں جمعۃ الوداع

---

[1] دیوانِ غالب مطبوعہ میور پریس ۱۸۵۱ء دہلی میں یہ غزل درج نہیں ہے۔

کو انتقال کیا۔ مدفن ان کا کوٹھی مرزا بابر والی کے صندل خانے میں قطب صاحب میں ہے تعویذ قبر پر کل من علیہا فان اور کلمہ گرد آیۃ الکرسی تحریر ہے ۔ مرزا قربان علی بیگ سالک نے یہ تاریخ وفات کہی تھی۔

امین الدین احمد ۱۱۱۲ خاں بہادر ۔۔۔ ز دنیا رفت و شد فردوس مسکن

سروش از بہر تاریخ وفاتش ۔۔۔ نوشتہ نام والائش بہ مدفن ۱۷۴

اس مادۂ تاریخ میں یہ صفت رکھی ہے کہ نام اور مدفن ملانے سے سنہ رحلت نکل آتا ہے۔ ایک قطعہ تاریخ وفات نواب ضیاء الدین احمد خاں نیر افشاں نے بھی کہا تھا جس کا ایک شعر مزار پر کندہ ہے۔

قطعہ تاریخ وفات نواب امین الدین احمد خاں بہادر

امیر عصر والا شاں امین الدین احمد خاں ۔۔۔ چہ نیکو تر زمان بسپردہ جاں از نیکیٔ اعمال

بنصف لیل قدر از ماہ روزہ بست و ہفتم شب ۔۔۔ صباحش آفریں جمعہ از آں ماہِ مبارک فال

خوشا شب حبذا روز زہے ماہ و زہے ساعت ۔۔۔ کہ باشد بر بہشتی بودنش جملہ نشانہا دال

چہ خواندی ماہ و روز و وقتِ رحلت بشنو از نیر ۔۔۔ کہ سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً آمد سال ۱۲

نواب علائی نے یہ تاریخ کہی تھی "مدفن نواب امین الدین احمد خاں بہادر" ۱۲۸۹ھ

اور یہ سر مدفن پر کندہ ہے "مرزا غالب نے نواب امین الدین احمد خاں کو (کلیات نثر غالب) ان خطابوں سے مخاطب کیا ہے۔

(۱) برادر صاحب مشفق فخر الدولہ نواب امین الدین احمد خاں بہادر

(۲) برادر والا قدر ستودہ سیر نواب . . . .

(۳) صاحب مشفق نواب . . .

(۴) صاحب والا مناقب فخر الدولہ بہادر

نیز غالب والیان جھرکہ فیروز پور کو ہمزبان میوات مسند نشیں میوات اور فرمانروا میوات لکھا کرتے تھے۔

تلخیص و ترجمہ

ٹرکی ۱۹۴۰ء سے

(۲)

اس دوران میں ٹرکی کے تجارتی تعلقات جرمنی کے ساتھ برابر بڑھتے رہے۔ جنوری ۱۹۴۱ء میں جو اشیا ٹرکی سے جرمنی میں برآمد کی گئیں ان کی قیمت برطانیہ عظمیٰ میں برآمد کی ہوئی اشیا سے ۸۱۶۰۰ پونڈ زیادہ تھی۔ اس کے برعکس جنوری ۱۹۴۰ء میں ٹرکی سے جن چیزوں کی برطانیہ عظمیٰ میں برآمد ہوئی تھی، ان کی قیمت جرمنی بھیجی ہوئی اشیا سے ۱۹۳۹۰۰ پونڈ زیادہ تھی۔ فروری ۱۹۴۱ء میں ۲۲ ریلوے انجن اور ۱۷ ریل گاڑیاں جرمنی نے ٹرکی کو روانہ کیں، جس کے تبادلہ میں اس نے کھالیں بھیجیں۔ ۲۳ اپریل ۱۹۴۱ء میں ایک ضمنی تجارتی معاہدہ ہوا، جس میں ٹرکی نے مشینری کے تبادلہ میں جرمنی کو تمباکو دینے کا وعدہ کیا۔ ۱۸ جون ۱۹۴۱ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ایک دوستانہ معاہدہ[1] ہوا۔ یہ وہ وقت تھا جب جرمن اور بلغاری فوجیں ٹرکی کی سرحد تھریکیا پر جمع تھیں اور جرمنی کا کریٹ اور لیبیا پر قبضہ ہو چکا تھا۔ اس سیاسی ماحول کی وجہ سے برطانیہ عظمیٰ کو اس معاہدہ سے کچھ زیادہ حیرت نہیں ہوئی۔ اس کے ذریعہ سے دونوں حکومتوں نے ایک دوسرے کی قلمرو پر حملہ نہ کرنے کا عہد کیا۔ یہ معاہدہ دونوں ملکوں کے گہرے معاشی تعلقات کا آئینہ دار تھا۔ موسیو سراج اوغلو وزیر خارجہ ترکی نے اس معاہدہ کے بعد پریس کے نمائندوں کے سامنے بیان دیتے ہوئے ہدایت کی "آئندہ سے اخبارات اور ریڈیو کو دوستانہ اور باہمی اعتماد کی اسپرٹ کا لحاظ رکھنا چاہئے جو جرمنی اور ٹرکی کے تعلقات کی ہمیشہ سے خصوصیت ہے" اس کا اثر یہ ہوا کہ انقرہ ریڈیو نے

---

[1] دیکھئے ٹائمز ۱۹ جون ۱۹۴۱ء

برطانوی جنگی بیانات نشر کرنا روک دئے اور جرمنی کے بارہ میں اخبارات کے تبصرے نمایاں حد تک بدل گئے۔

اس معاہدہ کے چار روز بعد جرمنی نے روس پر حملہ کر دیا۔ اس وقت ترکی کو روس کی طرف سے پھر اندیشہ پیدا ہو گیا۔ ۲۲ر جون ۱۹۴۱ء میں ہٹلر نے ایک تقریر کی جس میں بیان کیا " مجھ سے موسیو مولوٹوف نے برلن میں نومبر ۱۹۴۰ء کی ملاقات کے دوران میں کہا تھا "ممکن ہے روس درِ دانیال پر قبضہ کرلے اس صورت میں آپ کے تاثرات کیا ہوں گے"۔ ترکوں کو برانگیختہ کرنے کے لئے مزید کہا" برطانیہ عظمیٰ بھی اس میں روس کا ہمنوا تھا۔ ۳۰ر جولائی ۱۹۴۱ء میں جب روس اور پولینڈ کے درمیان مفاہمت ہو گئی تو ترکوں نے خیال کیا کہ اب غالباً روس نے اپنا دائرہ عمل وسیع کرنے کی پالیسی کم ازکم اس وقت ملتوی کر دی ہے۔

۱۰ر اگست ۱۹۴۱ء میں ایک مشترکہ اعلان[1] کے ذریعہ روس اور برطانیہ نے وعدہ کیا " ہم میں سے کسی کا قصد درِ دانیال پر حملہ کرنے کا نہیں ہے اور اگر کسی یورپین طاقت نے اس پر حملہ کیا تو ہم دونوں ہر امکانی امداد کریں گے۔ موسم خزاں ۱۹۴۱ء میں جب روسیوں نے جرمنوں کا شجاعانہ مقابلہ کیا تو ترکی اخبارات نے ان کی بیحد تعریف کی۔ ان باتوں کا تعلقات پر اچھا اثر پڑا۔ اسی زمانہ میں روس نے ترکی کو تیل بھیجا حالانکہ یہ وہ زمانہ تھا جب روس پر جرمنوں کے شدید حملوں کی وجہ سے بہت بُرا وقت پڑا تھا۔

اس اثناء میں بہت سے واقعات ان ملکوں میں رونما ہوئے جو ترکی کی سرحد سے ملے ہوئے ہیں۔ مئی ۱۹۴۱ء میں عراق کے اندر بغاوت ہوئی۔ برطانیہ عظمیٰ نے جب اسے دبا دیا تو ترکی اخبارات نے اطمینان کا اظہار کیا۔ اسی زمانہ میں وشی حکومت نے ترکی قلمرو سے جنگی سامان کے نقل و حمل کی اجازت مانگی مگر ترکی حکومت نے انکار کر دیا۔ شام کی جنگ سے خاص طور پر دلچسپی لی گئی۔ ۱۲ر جولائی ۱۹۴۱ء میں جب اس جنگ کے التواء کا معاہدہ ہوا تو ترکی اخبارات نے اسے بہت سراہا۔

---

[1] مانچسٹر گارجین، ۱۴ر اگست ۱۹۴۱ء

۲۵ اگست ۱۹۴۱ء میں روس اور برطانیہ نے متحدہ طور سے ایران پر حملہ کیا۔ اس وقت ترکوں میں مختلف قسم کے احساسات پیدا ہوئے۔ ترکی اخبارات نے اس پر سخت نکتہ چینی کی اور انقرہ ریڈیو نے اسے "حق و انصاف کے بلند بانگ دعووں کے خلاف" بتایا۔ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ ایران و ترکی میں خصوصی دوستانہ مراسم تھے۔ یا شاید ترکی کو روس کی طرف سے کچھ اندیشہ پیدا ہو گیا تھا۔

برطانیہ عظمیٰ جب اس قابل ہوا کہ ترکی کو کچھ زیادہ جنگی سامان بھیج سکے تو نقل و حمل کی دشواریاں حائل تھیں۔ اس وقت کپاس اور ملین جزائر پر جرمنی کا تسلط تھا اور صرف اسکندرونہ اور مرسینہ کی بندرگاہیں باقی تھیں جو بدقسمتی سے ریلوں کی آمد و رفت کے لئے مناسب ریلوے لائن نہ رکھتی تھیں۔ ان مجبوریوں کی وجہ سے اگست ۱۹۴۱ء میں اسکندرونہ کی بندرگاہ پر سامان کی اتنی زیادتی ہو گئی کہ کسی جگہ سامان بھیجنا دشوار تھا۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں یونائٹڈ کنگڈم کمرشل کارپوریشن نے ترکی سے ایک معاہدہ کو سکندرونہ کی بندرگاہ پر ایک پل تعمیر کرنے اور مرسینہ کی پل کی مرمت کے بارے میں کیا۔ جنوری۔ اگست ۱۹۴۱ء کے دوران میں برطانیہ عظمیٰ نے ترکی کو بحری راستہ سے ۴۴۰۰۰ ٹن اشیاء روانہ کیں۔ جس میں سے ۳۶۰۰۰ ٹن صحیح سلامت پہنچ گئیں۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۴۱ء میں ایک معاہدہ برطانیہ عظمیٰ اور ترکی کے درمیان ہوا۔ اس میں چار ملین پونڈ کی خورد ونوش کی چیزیں ترکی نے برطانیہ عظمیٰ میں برآمد کرنے کا وعدہ کیا۔

جولائی ۱۹۴۱ء میں زراعتی اور مشینری سامان امریکہ سے ترکی بھیجا گیا اور دخانی جہازوں کی سروس باقاعدہ ترکی اور امریکہ کے درمیان جاری کی گئی۔ ۳۰ دسمبر ۱۹۴۱ء میں پریزیڈنٹ روزولٹ نے اعلان کیا کہ پٹہ پر قرض دینے کا دائرۂ عمل ترکی تک وسیع کیا جاتا ہے۔

مئی ۱۹۴۱ء سے اٹلی اور ترکی میں بحری تعلقات دوبارہ قائم ہو گئے۔ ستمبر ۱۹۴۱ء میں دونوں میں ایک معاہدہ ہوا، جس میں ترکی نے ۶ ملین پاؤنڈ کی قیمت کا روغنِ زیتون، انڈے، انگورہ کی بکریوں کی نرم اون اور چمڑا دینا منظور کیا۔ اٹلی نے اس کے تبادلہ میں کیلیں، بحری پیام رسانی کے تار، گندھک، ہیٹ

اور بغیر ٹائر کی موٹریں دینے کا وعدہ کیا۔ اگست ۱۹۴۱ء میں ایک اٹلی کا ٹینک بردار جہاز (The Tarvisio) نے بحرِ اسود میں داخل ہونے کی کوشش کی۔ یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ یہ جہاز جنگی جہازوں کی فہرست میں داخل تھا اور معاہدہ مانترو کی رو سے دردانیال سے کوئی جنگی جہاز نہیں گذر سکتا ہے۔ یہ جہاز چناک کے مقام پر روک دیا گیا۔ آخر میں ترکوں نے درہ دانیال سے اُسے گذرنے کی اجازت دے دی، لیکن اس کے تحفظ کے بارے میں کسی قسم کی ذمہ داری لینے سے صاف انکار کر دیا اس لئے یہ جہاز واپس چلا گیا۔

۱۸ر جون ۱۹۴۱ء کا ٹرکی اور جرمنی کا معاہدہ دونوں حکومتوں کے گہرے دوستانہ تعلقات کا آئینہ دار تھا۔ معاشی تعلقات کو بھی وسعت دینے کے لئے اکتوبر ۱۹۴۱ء تک گفت وشنید ہوتی رہی اور تجارتی معاہدہ میں جو ۹ر اگست ۱۹۴۱ء کو ختم ہو رہا تھا، اکتوبر ۱۹۴۱ء تک توسیع کر دی گئی۔ اس زمانہ میں جرمنی کے لئے نقل و حمل کا سوال بہت دشوار تھا "میرٹزا" دریا کے پل، جہاں سے استنبول صوفیا ریلوے لائن یونان کی قلمرو کو پار کرتی ہے۔ یونانیوں نے اپریل ۱۹۴۱ء کے دوران میں برباد کر دیئے تھے ابھی تک ان کی مرمت نہ ہو سکی تھی۔ اگست ۱۹۴۱ء میں جرمنوں نے ایک لاری سروس صوفیا اور استنبول کے درمیان جاری کی اور بحری راستہ سے ایک ہزار ٹن سے زیادہ ایک ہفتہ میں سامان بھیجنا ممنوع قرار دیا۔ جولائی ۱۹۴۱ء میں کلوڈیس انقرہ پہنچا اور اگست ۱۹۴۱ء تک ترکی حکومت سے ریلوے لائن، پل، اور سڑکیں جرمن ماہرین سے تعمیر کرانے کے بارے میں گفت وشنید کرتا رہا جو ناکام ثابت ہوئی۔ ممکن ہے اس ناکامی میں جرمنوں کی ان تحریروں کا بھی دخل ہو جو اسی مہینہ (اگست ۱۹۴۱ء) میں روسی حکومت نے پکڑی تھیں اور انھیں ترکوں کو دیدیا تھا، ان سے جرمنوں کی اس اسکیم کا انکشاف ہوتا تھا جو ٹرکی پر حملہ کرنے کے لئے بنائی گئی تھی۔ ستمبر ۱۹۴۱ء میں کلوڈیس دوبارہ انقرہ گیا اور اس کی جدوجہد سے ایک معاہدہ ۹ر اکتوبر ۱۹۴۱ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ہو گیا جس کی میعاد ۳۱ر مارچ ۱۹۴۳ء تھی۔ اس میں ۱۰۰ ملین پونڈ کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا۔ ٹرکی نے جرمن کو فولاد اور جنگی سامان کے تبادلہ میں خام اشیاء

غلہ، روئی، تمباکو، روغنِ زیتون اور معدنیات دینے کا وعدہ کیا۔ تبادلہ میں کروم لینے کی کوششیں مدت سے جاری تھیں۔ اس زمانہ میں ٹرکی نے ۹۰۰۰۰ ٹن کروم ۱۹۴۳ء میں اور اسی قدر ۱۹۴۴ء میں دینے کی حامی بھرلی لیکن شرط یہ تھی کہ جرمنی کو ۱۸ ملین پونڈ کا جنگی سامان ۱۹۴۲ء کے ختم ہونے سے قبل دینا پڑیگا اور دوسال میں جو کروم دیا جائے گا اس کی قیمت کے مساوی جنگی سامان جرمنی دیگا۔

عصمت پاشا انونو نے یکم نومبر ۱۹۴۱ء میں پارلیمنٹ کے اندر ایک تقریر کے دوران میں کہا "بلقان کی آزادی ٹرکی کی خارجہ پالیسی میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے"۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں یوگوسلوویہ اور یونان کے درمیان لندن میں ایک معاہدہ ہوا، اس کا ترکی اخبارات ٹان اور ینی صباح نے پرجوش خیر مقدم کیا، اور اسے اتحادِ بلقان کے لئے پہلا قدم قرار دیا۔

دسمبر ۱۹۴۱ء میں روس کے محاذ پر جرمن کی ناکامی کے اثرات بہت جلد نمودار ہوئے۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں ایک جرمن رسالہ (Signal) کا داخلہ ترکی حدود میں ممنوع قرار دیا گیا۔ اسی زمانہ میں ۱۳ محوری ایجنٹ گرفتار کئے گئے۔ ان میں تین شامی تھے، جو استنبول کی جرمن نیوز ایجنسی میں مدت سے کام کر رہے تھے، ۱۸ر جون ۱۹۴۲ء تک یورپ اور ٹرکی کے درمیان ریلوں کی آمد و رفت جاری نہ ہوئی تھی اس لئے اس عرصہ تک جرمنوں کی تجارتی سرگرمیاں کسی قدر محدود رہیں، ۲ر جون ۱۹۴۲ء میں ٹرکی اور جرمنی میں ایک معاہدہ ہوا، جس میں ۵۵ ملین پونڈ قیمت کی اشیار کا تبادلہ منظور کیا گیا۔ قیمت جنگ سے پہلے کی طے ہوئی۔ فی صدی کچھ منافع ضرور تھا، ۵۴ ملین پونڈ کی اشیار کا تبادلہ دونوں ملکوں کے تاجروں نے اپنے طور پر کیا۔ اس میں قیمت کی کوئی تعیین نہ تھی، جولائی ۱۹۴۲ء میں ایک اطلاع تھی کہ جرمنی نے ۱۹ ملین پونڈ کے ریلوے انجن ٹرکی کو دینے کا وعدہ کیا ہے۔

فروری ۱۹۴۲ء میں ٹرکی اور اٹلی نے ۲½ ملین پونڈ قیمت کی اشیار کا تبادلہ منظور کیا۔ ٹرکی نے اٹلی کو آہنی ظروف، کیلوں، تار، پائپ، موٹروں، گندھک، سگریٹ، پیپر، ہیٹ، کیمیاوی اشیار،

دواسازی کے آلات، رنگوں اور خوشبوؤں کے تبادلہ میں روغن زیتون، افیون، انڈے اور کھالیں دینے کا وعدہ کیا۔

۱۹۴۲ء میں برطانی اور ترکی تجارت باوجود نقل وحمل کی دقتوں کے برابر بڑھتی رہی۔ جنوری جون ۱۹۴۲ء کے عرصہ میں ۱۵ ملین پونڈ کی چیزیں، جن میں جنگی سامان داخل نہیں برطانیہ عظمیٰ نے ترکی میں درآمد کیں، اس کے مقابلہ میں ۱۹۴۰ء میں ۸ ماہ کی مدت میں صرف ۳٫۶۰۰٫۰۰۰ پونڈ کا سامان پہنچا تھا۔ ۱۹ فروری ۱۹۴۲ء میں لندن کے اندر ترکوں کی "حزب قوم" (People's Party) کی طرف سے ہیئت اجتماعی کا ایک مرکز (Halk Evi) قائم کیا گیا (ترکی میں اس طرح کے ۵۰۰ مرکز ہیں) یہ سب سے پہلا مرکز تھا جو ترکی کے باہر قائم ہوا۔ اسی مہینے میں ڈاکٹر آرس کی جگہ رؤف حسین اور بے، سابق ترکی وزیر اعظم کو سفیر[له] بنا کر لندن بھیجا گیا۔ یکم ستمبر ۱۹۴۲ء میں ممتاز ترک اخبار نویسوں کا ایک وفد لندن پہنچا اور برطانوی وزیر رسل ورسائل کا مہمان ہوا۔ ان تمام باتوں سے ترکی اور برطانیہ عظمیٰ کے باہمی خوش گوار تعلقات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

جون ۱۹۴۲ء میں شمالی افریقہ میں جرمنی کی کامیابیوں کی وجہ سے ترکی میں ایک شدید بے چینی تھی، برطانیہ عظمیٰ کی طرف سے ترکوں کی رائے عامہ اس وجہ سے بہت متاثر تھی کہ وہ برابر سامان بھیج رہا تھا۔ موسیو سراج اوغلو نے جو ڈاکٹر سیدام کی وفات کے بعد وزیر اعظم ہوگئے تھے۔ ۵ راگست کی تقریر کے دوران میں کہا کہ "ترکی کے سیاسی نظام میں برطانیہ عظمیٰ کی بنیادی حیثیت ہے۔" آپ نے برطانیہ عظمیٰ کا ۱۹۴۱ء میں بھیجے ہوئے ۱۰٫۰۰۰ ٹن غلہ کا شکریہ ادا کیا۔ امریکہ کا بھی شکریہ ادا کیا گیا۔ جس نے ۱۵٫۰۰۰ ٹن غلہ بھیجنے کا وعدہ کیا تھا۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں مسٹر لارنس اسٹین ہارڈ جو اس سے قبل روس کے سفیر رہ چکے تھے۔ امریکہ کی طرف سے ترکی سفیر بنا کر بھیجے گئے۔ انھیں خوشگوار مراسم کا نتیجہ ہے کہ اس وقت امریکہ سے جنگی سامان

[له] غالباً یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ سفیروں کی شخصیتوں سے باہمی تعلقات کے نشیب وفراز کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ ع

بہت بڑی مقدار میں پٹہ پر پہنچ رہا ہے۔

سر اسٹیفورڈ کرپس کی فروری ۱۹۴۲ء کی ایک تقریر سے روس کی طرف سے ترکی کو پھر روایاتی اندیشہ پیدا ہوگیا۔ اس میں سر کرپس نے روس کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اسے شورشوں کا خاتمہ کرنے کے لئے جنگ کے بعد برلن پر قبضہ کرنا چاہئے۔ روس و ترکی کے باہمی تعلقات پر بم کے مقدمہ کا بھی برا اثر پڑا۔ انقرہ میں ۲۴ر فروری ۱۹۴۲ء میں فان پاپن سفیر جرمنی متعینہ ترکی سے ۱۸ گز کے فاصلہ پر ایک بم پھٹا تھا یہ بم یوگوسلاویہ کے ایک کمیونسٹ نے پھینکا تھا جو خود اس بم کی زد میں آگیا۔ اس سلسلہ میں ۴ افراد کے کے خلاف مقدمہ چلایا گیا۔ جس میں دو روسی حکومت کے شہری تھے۔ ایک استنبول کے روسی محکمہ انتظام سیاحاں (The Soviet Intourist Bureau.) کا ملازم تھا دوسرا ایک تاریخ کا پروفیسر تھا جو استنبول کے روسی قنصل خانہ کا بھی ایک رکن تھا۔ یہ مقدمہ جون ۱۹۴۲ء تک چلتا رہا۔ ۱۵ر جون کو اس کا فیصلہ سنایا گیا، جس میں روسی شہریوں کو بیس بیس سال قید بامشقت کی سزا دی گئی۔ دوسرے دو مجرم ترک تھے انھیں دس دس برس کی سزا ہوئی۔ روسی حکومت نے اس مقدمہ کے آغاز ہی میں اعلان کردیا تھا کہ وہ اس معاملہ میں کسی قسم کا دخل دینا نہیں چاہتی ہے۔ روسی اخبارات نے ضرور اس فیصلہ پر بہت اُدہم مچایا اور تشدد پسندانہ رویہ اختیار کیا۔ اس صورت حالات میں روسی سفیر انقرہ سے ماسکو آیا اور اپنی حکومت کو صحیح واقعات سے اطلاع دی۔ اس واقعہ سے ترکی اور روسی حکومتوں کے تعلقات پر کوئی خاص اثر نہ پڑا اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ موسیو جواد جن کی وزارت خارجہ میں تیسری شخصیت تھی۔ اسی زمانہ میں روس کے اندر ترکی سفیر بنا کر بھیجے گئے۔ آپ ۳ر اگست ۱۹۴۲ء میں انقرہ سے کوبی شیف روانہ ہوگئے تھے۔

جرمنوں نے جب بحر اسود کی آخری بندرگاہ (نوا پسے) بھی روس سے چھیننے کا ارادہ کیا تو یہ سوال پیدا ہوا کہ اس کے بعد بحر اسود کے روسی بیڑے کی حیثیت کیا ہوگی؟ معاہدہ مانترو کی رو سے محارب قوموں کے جہاز درِ دانیال سے اس وقت تک نہیں گذر سکتے جب تک ترکی بھی محارب قوموں میں داخل نہ ہو۔ جنگ کی

صورت میں اسے کلی اختیار ہے جسے چاہے گذرنے دے، ٹرکی کی خارجہ پالیسی میں غیر جانبداری بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ موسیو سراج اوغلو وزیر اعظم نے اپنی ۵ اگست ۱۹۴۲ء کی تقریر میں ایک بار پھر غیر مبہم الفاظ میں اعلان کیا "ٹرکی کو اس کی غیر جانبداری سے دنیا کی کوئی چیز اس وقت تک نہیں ہٹا سکتی جب تک خود اس پر حملہ نہ ہو" ٹرکی دردانیال کا سرگرم محافظ ہے۔ غالباً وہ معاہدہ مانترو کی خلاف ورزی نہیں کرے گا اس معاہدہ کے لئے اسے سخت جد و جہد کرنا پڑی تھی۔ دوسرے اس کی پابندی سے اس کی غیر جانبداری قائم رہتی ہے جو ٹرکی کی خارجہ پالیسی کا سب سے اہم عنصر ہے!

(باقی آئندہ)　　ع-ص

خلافتِ راشدہ

یہ تاریخ ملت کا دوسرا حصہ ہے جس میں عہد خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے واقعات مستند قدیم وجدید عربی تاریخوں کی بنیاد پر صحت وجامعیت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں اور انھیں بے کم وکاست مورخانہ ذمہ داری کے ساتھ سپردِ قلم کیا گیا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے ان ایمان پرور اور جرأت آفریں کارناموں کو خصوصیت کے ساتھ نمایاں کر کے پیش کیا گیا ہے جو تاریخ اسلامی کی پیشانی کا نور ہیں اور جنھیں پڑھکر آج بھی فرزندانِ قوم کے مردہ و افسردہ دلوں میں زندگی وحرارتِ ایمانی کی لہریں دوڑنے لگتی ہیں۔ نونہالانِ ملت کے دماغوں کی اسلامی اصول پر تربیت کے لئے یہ کتاب بہترین ہے۔ کتاب کی ترتیب میں تاریخ نویسی کے جدید طرز کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور زبان شستہ ورفتہ استعمال کی گئی ہے اور طرز بیان دلچسپ ودل نشین اختیار کیا گیا ہے، واقعات کے بیان کے ساتھ ان واقعات کے اسباب وعلل اور ان کے اثرات ونتائج سے بھی تعرض کیا گیا ہے۔ یہ کتاب کالجوں اور سکولوں کے کورس میں داخل ہونے کے لائق ہے صفحات ۳۲۴ قیمت غیر مجلد دو روپئے آٹھ آنے مجلد ۳ر

نیجر ندوۃ المصنفین دہلی۔ قرول باغ

ادبیات

خواب و بیداری

از جناب روشؔ صاحب صدیقی

یہ نظم گذشتہ عید الضحیٰ کے موقع پر دہلی آل انڈیا ریڈیو سے نشر کی گئی تھی۔ اب صاحبِ نظم نے اسے برہان میں اشاعت کے لئے بھیجا ہے۔ ذیل میں جناب روشؔ اور آل انڈیا ریڈیو اسٹیشن دہلی دونوں کے شکریہ کے ساتھ درج کی جاتی ہے۔ (برہان)

جاگ، جاگ، اے محوِ خوابِ زندگی
دیکھ حُسنِ بے نقابِ زندگی

مرحبا یہ عیدِ قرباں کا جمال — عشق کی عظمت، محبت کا جلال
کوکبِ آدم کی معراجِ کمال — بندۂ یزداں کا یزداں سے وصال

زندگی ہے باریابِ زندگی

~~~~~~

اے مسلماں آج تو شاداں بھی ہے
ہاں تری محفل، نشاط افشاں بھی ہے

پھر بھی کیوں رخ پر وہ تابانی نہیں — وہ مسرت کی درخشانی نہیں
وہ سرور و کیفِ روحانی نہیں — یہ تو حُسنِ روحِ قربانی نہیں

اس میں اک رسمِ تہی داماں بھی ہے
~~~~~~

آہ کیوں وارفتۂ غفلت ہے تو
تو ہے ، مطلوبِ دلِ قدرت ہے تو
خالقِ افسانۂ تسلیم بن قدسیوں کا کعبۂ تعظیم بن
سجدہ گاہِ کوثر و تسنیم بن اے مسلماں! ابنِ ابراہیم بن
آبروئے مشہدِ الفت ہے تو

روحِ تسکیں دردِ لافانی میں ہے
عشرتِ نکہت پریشانی میں ہے
خاک کو انجم فشاں کرتا ہے کون لالہ و گل کو جواں کرتا ہے کون
سرو کو سروِ رواں کرتا ہے کون زندگی کو جاوداں کرتا ہے کون
رازیہ روپوش قربانی میں ہے

داستاں قربانی وایثار کی
اک کہانی ہے ہزار اسرار کی
عالمِ تنہا حریمِ راز کا وہ ابھرنا عشقِ خوش آغاز کا
وہ تغافل شوخئ انداز کا سر جھکا دینا شہیدِ ناز کا
وہ گل افشانی خدا کے پیار کی

اے گرفتارِ خمِ زلفِ خلیلؑ

عاشقِ یزداں بہ عنوانِ جمیل
اک نظر اپنی صداقت کی طرف	اک نظر پیمانِ الفت کی طرف
دیکھتا کیا ہے مشیت کی طرف	چل شہادت گاہِ ملت کی طرف
اے پرستارِ خداوند جلیل

جلد اس تاخیرِ بیجا سے گذر
مصلحت کے دشتِ رسوا سے گذر
تھام لے گرتی ہوئی تعمیر کو	توڑ دے اوہام کی زنجیر کو
پھر الٹ دے صفحۂ تغیر کو	ہاں بدل دے دہر کی تقدیر کو
اس نظامِ روح فرسا سے گذر

رازدانِ قدرتِ باری ہے تو
تو ہے شایانِ جہانداری ہے تو
دل حرم ہے تو ہے معمارِ حرم	ارتقا کیا ہے ترا نقشِ قدم
ہے ترے ہاتھوں میں تقدیرِ امم	کچھ خبر ہے اے مرادِ کیف و کم
زندگی ہے خواب بیداری ہے تو

ثمرات

از جناب نہالؔ صاحب سیوہاروی

پھر دل میں سمایا خطرِ گردشِ ایام
ساقی مجھے اک جام ارے ساقی مجھے اک جام

منزل نہیں تیری یہ جہانِ سحر و شام
اے دوست سبک گام سبک گام سبک گام

پیری کا تصور بھی ہے منجملۂ اوہام
دل زندہ ہے تو صبح جوانی کی نہیں شام

دیکھا نہ سنا تھا کبھی یہ قحطِ مئے عشق
مغرب بھی تہی جام ہے مشرق بھی تہی جام

کیا تجھ سے کہوں بتکدۂ دہر کا عالم
سو طرح کے آذر ہیں تو سو رنگ کے اصنام

دنیا میں نہیں ملتِ حق کوئی مگر عشق
اس ملتِ حق میں نہیں گنجائشِ اوہام

دیکھے کوئی تہذیب کی اس فتنہ گری کو
پوچھے کوئی اس عہد کے انسان کا ہی کیا نام

رونے سے نہیں طالعِ ناکام بدلتا
آگاہ ہو اے نوحہ گرِ طالعِ ناکام

سن لے کہ اقامت ہے بالفاظِ دگر موت
ہشیار کہ یہ دہر نہیں منزلِ آرام

حیرت میں ہوں کس حسن سے معمور ہے دنیا
یہ چاند، یہ تارے، یہ حسینانِ گل اندام

وہ پہلے پہل حسن سے نظروں کا تصادم
وہ عشق کے ہونٹوں پہ لرزتا ہوا پیغام

بیٹھے ہیں ترے منتظرِ دیدہ سرِ راہ
اے ترک پری چہرہ ادھر زحمتِ یک گام!

ہونے کو تو ہوتی ہی ہے ہر اک شام دل آویز
وہ آئے تو کچھ اور سلونی سی ہوئی شام

کہسار سے جس طرح برستی ہوں گھٹائیں
ہوتی ہے مری طبع سے یوں بارشِ الہام

میں اہلِ جہاں سے نہیں محتاجِ تعارف
روشن صنعتِ مہرِ درخشاں ہے مرا نام

جس شخص کو کہتے تھے نہالؔ اہلِ زمانہ
وہ شخص بھی نکلا ہدفِ گردشِ ایام

تبصرے

مجموعہ تحقیقاتِ علمیہ | جامعہ عثمانیہ جلد ہشتم تقطیع کلاں، ضخامت ۵۶ا صفحات ٹائپ عمدہ روشن کاغذ بہتر
قیمت درج نہیں پتہ :- مجالس تحقیقاتِ علمیہ (دینیات وفنون) جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن

یہ مجموعہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن کے شعبہائے دینیات وفنون کی مجلس تحقیقات علمیہ کا مرتب کردہ ہے جس کے حصہ اردو میں پانچ اور حصہ انگریزی میں تین مقالات شامل ہیں۔ حصہ اردو میں پہلا مضمون "قرطاس اور اس کا استعمال" پروفیسر محمد جمیل الرحمٰن صاحب کا ہے جس میں انھوں نے بڑی تحقیق سے یہ بتایا ہے کہ "پے پیرس" ایک مصری پودا ہے جس کو عرب بدری کہتے ہیں۔ اہل مصر اس سے مختلف کام لیتے تھے لیکن اس سے خاص طور پر کاغذ بنایا جاتا تھا اسلام سے پہلے بھی عربوں میں یہ صنعت متعارف تھی۔ چنانچہ عہدِ جاہلیت کے بعض شعراء کے کلام میں قرطاس کا لفظ پایا جاتا ہے اور خود قرآن مجید کی بعض کی سورتوں میں بھی اس کا ذکر ہے۔ اس کے بعد یہ بتایا ہے کہ خلافتِ راشدہ اور بنو امیہ کے عہد میں اس صنعت کو کیا کیا ترقیاں ہوئیں اور اس پر کیا لاگت آتی تھی اور کس قیمت پر فروخت ہوتا تھا اور اس کا سائز کیا ہوتا تھا۔

دوسرا مقالہ "خلق وحق" ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب کا مذہبی اور فلسفیانہ مقالہ ہے جس میں فاضل مقالہ نگار نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ خدا اور اس کی مخلوقات میں رشتہ کیا ہے؟ یہ ایک نہایت پیچیدہ سوال ہے اور صوفیائے اسلام کے مختلف گروہوں نے اس کے مختلف جوابات دیئے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اس پر نہایت عالمانہ اور سلجھی ہوئی بحث کرکے اس مشکل کو حل کرنا چاہا ہے۔ لیکن اس بحث میں کئی جگہ فاضل مقالہ نگار نے خلق کو حق کا ضد کہا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ محل نظر ہے اور اس پر تفصیل سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے۔ تیسرے مقالہ "زمان ومکان" میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے

زمان و مکان سے بحث کرکے ان دونوں کی وجود اشیاء میں اہمیت ان کے صفات، دونوں میں وجوہ مشابہت و مخالفت۔ اور محققین مغرب کی اس کے متعلق رائیں۔ ان سب امور پر روشنی ڈالی ہے۔

چوتھا مقالہ پھر پروفیسر جمیل الدین صاحب کا ہے جس میں انھوں نے اندلس کے خلفاء بنی امیہ کی مختصر تاریخ ان کی مدت حکومت۔ سیاسی اعتبار سے ان میں اور عراق کے خلفاء میں کیا فرق تھا۔ پھر اس خاندان کے چیدہ چیدہ فاتحین اور ارباب سیاست اور ان کے بعض مخصوص کارناموں کا تذکرہ ہے آخری مقالہ جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی کا ہے۔ یہ دراصل مولانا کی ایک غیر مطبوعہ کتاب اسلام کا نظام معاشیات" کا ایک باب ہے۔ اس میں مولانا نے یہ بتانے کے بعد کہ غیر مسلم حکومتوں میں مالیات کے بارہ میں گورنمنٹ کی پالیسی کیا ہوتی ہے۔ یہ بتایا ہے کہ اس بارہ میں خود اسلام کے اصول کیا ہیں؟ کس طرح بادشاہ اور ایک معمولی مسلمان کے حصے برابر برابر ہیں۔ پھر اسٹیٹ کو جو آمدنی ہوتی ہے۔ اس کا ایک قلیل ترین حصہ نظام حکومت پر خرچ ہوتا ہے ورنہ وہ سب کی سب آمدنی رفاہ عام کے کاموں پر خرچ ہوجاتی ہے۔ اور یہ رفاہ عام کے کام آجکل کی سیاسی اصطلاح میں پبلک ورکس تک محدود نہیں بلکہ اس میں یتیموں کی نگرانی۔ مسافروں کی امداد۔ غلاموں اور اپاہجوں کی دستگیری وغیرہ جیسے مدات بھی شامل ہیں۔ اسی سلسلہ میں مولانا نے ذرائع آمدنی پر بحث کرکے جزیہ، خراج اور صدقات وغیرہ پر مفصل کلام کیا ہے۔ پھر ضمناً اس پر بھی گفتگو ہوگئی ہے کہ اسلام میں سرمایہ اور محنت ان دونوں میں توازن کو کس طرح قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

حصہ اردو کی طرح حصہ انگریزی بھی نہایت قابل قدر تحقیقی علمی اور فنی مضامین پر مشتمل ہے۔ پہلا مضمون "ہمایوں شاہ بہمنی کا عہد حکومت" جناب ہارون خاں صاحب شیروانی کا ہے۔ اس میں فاضل مقالہ نگار نے اپنی تحقیق سے یہ ثابت کیا ہے کہ عام طور پر فارسی تاریخوں اور خصوصاً تاریخ فرشتہ میں ہمایوں شاہ کی جو تصویر کھینچی گئی ہے وہ بالکل غیر واقعی ہے اور اصل یہی ہے کہ وہ حسن اخلاق وعدل گستری میں

اپنے آباو اجداد کا پیرو تھا۔ دوسرے مقالہ" ہندوستان کے لئے اسٹیٹ بنکس" میں ڈاکٹر انوراقبال قریشی نے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اگر آسٹریلیا۔ نیوزی لینڈ۔ جنوبی افریقہ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کی طرح ہندوستان میں بھی اسٹیٹ بنکس کی طرح ڈالی جائے تو وہ کامیابی کے ساتھ چل سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بلغاریہ اور ہندوستان دونوں کی معیشت کا اعداد و شمار سے مقابلہ کرکے یہ واضح کیا گیا ہے کہ جب بلغاریہ میں اسٹیٹ بنکس کامیابی سے چل سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ ہندوستان میں ناکام رہیں۔ اس شعبہ کا تیسرا اور آخری مقالہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کا ہے جس میں انھوں نے مسلمانوں کے سیاسی نظریے" کے زیر عنوان اسلام کے اصول مساوات وعدل اور حکومت کے روحانی تصور و عالمگیری کو بیان کرکے اس پر زور دیا ہے کہ چونکہ آج کل مسلمانوں میں عود الی القدیم کا جذبہ ترقی پا رہا ہے اس لئے یہ وقت ہے کہ ہم اسلام کے سیاسی نظریوں کا مطالعہ وقتِ نظر اور غور و فکر سے کریں۔

غرض یہ ہے کہ یہ مجموعہ اردو اور انگریزی دونوں زبانوں کے بلند پایہ اور قابل قدر مضامین پر مشتمل ہے۔ اقبال مرحوم نے کہا تھا۔

مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام

بڑی بات یہ ہے کہ اساتذۂ جامعۂ عثمانیہ کے افکار میں نہ لادینی پائی جاتی ہے اور نہ بے ربطی اس لئے ان کے ہاں "عشق" بھی زندہ ہے اور "عقل" بھی غلام نہیں۔

آفتابِ تازہ از احسان صاحب بی۔ اے۔ تقطیع خورد ضخامت ۱۱۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد عہ پتہ:۔ نصرت بک ڈپو مین بازار مزنگ لاہور۔

یہ احسان صاحب کے چار افسانوں کا مجموعہ ہے لیکن ان میں جدت یہ ہے کہ زبان اور اندازِ بیان بالکل افسانوی ہے لیکن واقعات تاریخی ہیں اور وہ بھی کسی شہزادہ یا وزیر زادہ کی داستانِ عشق و محبت نہیں بلکہ خالص تبلیغِ اسلام سے متعلق چنانچہ پہلا افسانہ "مقدس مسافر" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے

سفر طائف سے متعلق ہے جو آپ نے وہاں کے لوگوں کو کلمۂ حق سے آگاہ کرنے کے لئے کیا تھا اور جس میں آپ کو سخت ترین اذیتیں دی گئی تھیں۔ دوسرے افسانہ "جادۂ نو" میں حضرت عمرؓ کے اسلام قبول کرنے کا۔ اور تیسرے افسانہ "قیدی" میں ثمامہ بن اثال کے مسلمان ہونے کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ چوتھا افسانہ "اذان" بھی تبلیغی ہے جس میں خان اعظم تیمور سلطان کے مسلمان ہونے کا ذکر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ احسان صاحب کی یہ جدت لائق تحسین اور قابل داد ہے۔ ان افسانوں کا پڑھنا "ہم خرما و ثواب" کا مصداق ہے۔ لطف یہ ہے کہ لائق افسانہ نگار نے ان خالص تاریخی اور تبلیغی واقعات کو ایسے موثر اور دلکش انداز میں بیان کیا ہے کہ پڑھنے والے پر ان کا اثر ضرور ہوتا ہے۔ اگر احسان صاحب اسی طرح تاریخ اسلام کے چند اور تبلیغی واقعات کو افسانوی رنگ میں لکھیں تو ہماری رائے میں اس طرح وہ اپنی ادبی صلاحیتوں کو ایک بہترین مصرف میں صرف کرکے اپنے لئے ایک خاص امتیاز پیدا کرسکیں گے ورنہ آجکل محض "افسانہ نویس" ہونا کوئی نئی اور عجوبہ بات نہیں۔ جو لوگ اردو الفاظ کا تلفظ بھی صحیح نہیں کرسکتے "نئے ادب" کی بارگاہ سے ان کے لئے بھی بڑے بڑے ادبی القاب کی کمی نہیں ہے۔

دل کی باتیں | از جناب سید کاظم صاحب دہلوی تقطیع خورد ضخامت ۲۰۰ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر۔ قیمت دو روپیہ۔ پتہ:۔ منیجر رسالہ کہکشاں گلی شاہ تارا دہلی۔

سید کاظم صاحب دہلوی کو میدان افسانہ نگاری میں آئے ہوئے کچھ زیادہ دن نہیں ہوئے لیکن اُن کی تحریر کے اچھوتے پن، زبان کی شستگی اور تخیل کی ہمواری سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کہنہ مشق ادیب ہیں اور انھوں نے اپنے آپ کو لوازم انشا سے پورے طور پر آراستہ کرلینے کے بعد میدان افسانہ نگاری میں قدم رکھا ہے یہ کتاب موصوف کے تیرہ افسانوں کا مجموعہ ہے جن میں عشق وحسن کے راز و نیاز۔ سرمایہ و محنت کی آویزش و کشمکش بزم طرب کے قہقہے اور خندہ باریاں محفل ماتم کی نالہ ریزی اور فغاں سنجیاں۔ سنجیدگی اور ظرافت سبھی کچھ موجود ہے۔ افسانے مجموعی حیثیت سے دلچسپ اور زبان و بیان کی خوبی کے لحاظ سے لائق تحسین و آفرین ہے۔

وظائف طلبا

مدِ تعلیم

امدادِ عام

مدِ زکوٰۃ

مدِ کتبخانہ

مدِ تعمیرات

مدِ ایصالِ ثواب

مدِ متفرقات

مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ مختلف امورِ خیر کا مجموعہ ہے اور ہر نیک کام اپنی جگہ نیکی ہے، مگر اس وعدہ پر یقین رکھئے کہ "مکہ معظمہ کی ایک نیکی لاکھ نیکیوں کے برابر ہے"

مدرسہ صولتیہ کی ان مدات امداد میں سے جس مد کو آپ مفید اور مناسب سمجھیں اس کی ترقی کے لئے اپنی گرامی توجہ مبذول فرمائیے تاکہ خدا کے گھر میں کعبہ کے زیرِ سایہ آپ کا یہ مستر سالہ کارِ خیر آپ کی نیکیوں کا بہترین نتیجہ پیدا کرسکے۔

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷

از ہمہ خیراتِ عمل صالح نیست

در خلد زہم درکہ در اینزو نیست

صدر دفتر مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ۔ دہلی۔ قرول باغ

چند قابلِ مطالعہ کتابیں

الجمال والکمال (تفسیر سورۂ یوسف) تالیف قاضی محمد سلیمان صاحب منصور پوری مرحوم۔ مصنف سیرۃ رحمۃ للعالمین ــــ اس کتاب کے متعلق اسقدر کہدینا کافی ہے کہ یہ رحمۃ للعالمین کے مولف کی ایک بلند پایہ تفسیر ہے۔ سورۂ یوسف کی بچاسوں تفسیریں شائع ہو چکی ہیں لیکن یہ واقعہ ہے کہ مجموعی حیثیت سے اس پایہ کی کوئی تفسیر اب تک شائع نہیں ہوئی۔ بڑی عجیب وغریب اور محققانہ تفسیر ہے۔ جابجا حکم واسرار کے جواہر ریزے بکھیرے گئے ہیں۔ قیمت عہ/

اسلام تالیف مولانا عاشق الٰہی صاحب مرحوم۔ اسلام کی حقانیت اور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات پر یہ ایک نہایت مقبول ومعروف کتاب ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوانح حیات کو بہت ہی صاف اور موثر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب عرصہ سے نایاب تھی۔ اب اسے کتب خانہ اعزازیہ دیوبند نے بڑے اہتمام سے اچھے کاغذ پر بہتر کتابت طباعت کے ساتھ شائع کیا ہے قیمت عہ/

النبی الخاتم تصنیف حضرت مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی صدر شعبۂ دینیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن پیغمبرِ اسلام کو برہانِ کامل کی صورت میں پیش کرنے والی پہلی کتاب۔ اس جلیل القدر اور عدیم النظیر کتاب میں سیرتِ نبوی کے متعلق قریباً چار ساڑھے چار سو عنوانات کے ماتحت بحث کی گئی ہے۔ جن میں تین سو سے زائد عنوانات کا تعلق ان جدید نظریات سے ہے جن کی طرف سیرت کے باب میں اس سے پہلے غالباً کسی مولفِ سیرت نے توجہ نہیں کی۔ اس کتاب کو دیکھکر ہر صاحبِ عقل وبصیرت انسان اس نتیجے پر پہنچے گا کہ داعیٔ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک اور مقدس زندگی ہی ان کی صداقت کی روشن ترین دلیل ہے جس کے بعد کسی دلیل و برہان کی قطعاً حاجت نہیں۔ کاغذ بہترین، کتابت طباعت عمدہ جلد خوشنما قیمت عہ/

ملنے کا پتہ:۔ مکتبۂ برہان دہلی۔ قرول باغ

برہان

جلد دہم		شمارہ (۴)

ربیع الثانی ۱۳۶۲ھ مطابق اپریل ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

قارئینِ برہان کو یاد ہوگا ہم نے فروری کے برہان میں حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کی کتاب "حضرت شاہ ولی اللہؒ کی سیاسی تحریک" پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک فقرہ پر اظہار افسوس و تعجب کیا تھا جو خود مولانا کا نہیں بلکہ کتابِ مذکور کے شارح مولانا نور الحق صاحب علوی کا لکھا ہوا تھا اور جس سے یہ مفہوم ہوتا تھا کہ مولانا دینِ الٰہی کے نام سے ایک نیا "معجون مرکب" مذہب رائج کرنے کے متعلق اکبر اعظم کی کوششوں کو اساساً درست سمجھتے ہیں۔ اب اسی سلسلہ میں حیدر آباد سندھ سے ہمیں مولانا کا ایک گرامی نامہ موصول ہوا ہے۔ جسے قارئینِ کرام کی اطلاع کے لئے ذیل میں شائع کر دینا مناسب ہے۔

تحیہ و سلام کے بعد لکھتے ہیں:۔

برہان کے نمبر لئے۔ خیال آیا کہ شکریہ کے طور پر فقط یہ شعر لکھدوں

اذا رضیت عنی کرام عشیرتی فلا زال غضبا نا علیّ لئامُھا

اکبر کے متعلق جو کچھ قابلِ تنقید سمجھا گیا ہے، میں اُسے مانتا ہوں، یہ ایک غلطی ہے جس کی تصحیح ہونی چاہیے۔ میری عبارت کو یوں پڑھنا چاہیے۔

سکندر لودی اور شیر شاہ نے جو ہندوستانی تحریک شروع کی تھی اور اکبر نے اسے اپنا مقصدِ حیات بنایا وہ اساساً صحیح تھی مگر اسے چلانے والے آدمی میسر نہیں آئے اس لئے غلط راستے پر پڑ گئے۔ امام ولی اللہؒ کی تعلیمِ حکمت کے بعد مولانا محمد اسمٰعیل شہید اور مولانا محمد قاسم جیسے عالم پیدا ہو گئے جو انسانیتِ عامہ کو ایک نقطہ پر جمع کر سکتے ہیں اور عقلی دعوت سے سب کو اسلام سمجھا سکتے ہیں جس سے عقلمندوں کا بڑا حصہ تو مسلمان ہو جائیگا

اور ایک طبقہ اگرچہ اسلام قبول نہیں کرتا مگر وہ اسلام کی انقلابی انٹرنیشنل سیاست مان لیگا۔ ان کی حیثیت ذمیوں کی سی ہوگی۔ مقصد یہی ہے۔ الفاظ کی کوتاہی سے غلطی پیدا ہوگئی۔ جبکہ میں ماسکو کے انٹرنیشلسٹ طبقہ سے یہ عقلمندی کی آواز سن چکا ہوں کہ "اگر امام ولی اللہؒ کے اصول پر ہندوستانی مسلمانوں کی سوسائٹی ہوتی تو ہم اسلام قبول کر لیتے" تو اب اس کے بعد میرے اس یقین میں تزلزل پیدا نہیں ہوتا کہ نیشنل کانگرس میں اگر انقلابی صف مسلمان نہ بھی ہوئی تب بھی وہ ہماری سیاست کی اطاعت کرینگے۔ والسلام"

جہاں تک "دین الٰہی" کا تعلق ہے مولانا کے الفاظ سے اس کا معاملہ صاف ہوجاتا ہے اور ہمیں امید ہے کہ ہماری طرح اس کتاب کے دوسرے قارئین کے دل میں بھی جو خلجان ہوگا "تصنیف را مصنف نکو کند بیان" کے مطابق رفع ہوجائیگا۔ البتہ تاریخ کا ایک طالب علم یہ سوال کرسکتا ہے کہ سلطان سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری کی نسبت اتنا تو معلوم ہے کہ اول الذکر اکبر کی طرح مختلف مذاہب کے علماء کو بلا کر اُن سے اپنے اپنے مذہب کی صداقت پر تقریریں کراتا تھا اور ان سے دلچسپی لیتا تھا۔ اور موخر الذکر نے بنگالے سے دریائے سندھ تک جو ایک ہزار پانچسو کوس کی راہ تھی ایک پختہ سڑک تعمیر کرائی اور ہر کوس پر ایک ایک سرائے بنوائی تھی، جس کے دو دروازے ہوتے تھے ایک دروازہ مسلمان مسافروں کے لئے مخصوص تھا جہاں سے ان کو کھانا ملتا تھا اور اسی طرح دوسرا دروازہ ہندو مسافروں کے لئے مختص تھا۔ ان کو یہاں سے اسی درجہ کا کھانا ملتا تھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ سلطان سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری کے ان دونوں عملوں کو بھلا "ہندوستانی تحریک" کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ یہ تو ایک بادشاہ کا حُسنِ خلق یا ذاتی رجحان ہے جو وہ اپنی رعایا کے کلچر اور مذہب کے ساتھ توہین کا نہیں بلکہ احترام کا معاملہ کرتا ہے۔ یا رفاہِ عام کے کاموں میں اپنی ہم مذہب رعایا اور غیروں میں کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھتا۔

علاوہ ازیں اکبر کی سیاست کو سلطان سکندر یا شیر شاہ کی سیاست سے مربوط کرنا بھی کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ دونوں اکبر کے مقابلہ میں کہیں زیادہ پختہ عقیدہ اور پابند صوم و صلوٰۃ مسلمان تھے شیر شاہ

کی اسلامی غیرت کا یہ عالم تھا کہ جب اسے راجہ پورن مل کی نسبت یہ معلوم ہوا کہ راجہ نے قلعہ رائے سین، (جواب ریاست بھوپال کے علاقہ میں ہے) پر قبضہ حاصل کر کے اس نواح کی دو ہزار مسلمان عورتوں کو جبراً اپنے حرم میں داخل کر لیا ہے تو جوشِ انتقام سے دیوانہ ہوگیا اور آخر کار جب تک اس نے اس قلعہ کو فتح نہیں کر لیا اور علمائے اسلام کے فتوی کے مطابق راجہ کا کام تمام نہیں کر دیا چین نہیں لیا۔ اسی طرح سلطان سکندر کی متعلق معلوم ہے کہ وہ چند علمائے حق کو ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا اور دینی معاملات میں ان کے فتوی پر بے تامل عمل کرتا تھا۔ چنانچہ بودھن نامی شخص کو اس نے علما کے فتوی کی بنا پر ہی قتل کرایا تھا۔

پھر اگر محض مختلف مذاہب کے علماء کو بلا کر ان کی تقریریں یکساں توجہ سے سننا ہی ہندوستانی تحریک ہے تو اس تحریک کے علمبرداروں میں محمد بن تغلق کا نام سرفہرست ہونا چاہئے جو ہندو جوگیوں کو اپنے دربار میں بُلا بُلا کر اُن سے ان کے مذہب کی معلومات حاصل کرتا تھا اور فراخدلی سے ان سے تبادلہ خیالات کرتا تھا۔

ہم نے سطورِ بالا میں جو کچھ لکھا ہے اس سے غرض صرف ایک طالب علمانہ استفسار ہے ورنہ ہم سے زیادہ اس حقیقت کا محرم اور کون ہوسکتا ہے کہ مولانا اپنے علم، خلوص، للّٰہیت اور ذہانت و استعداد فکر و تدبر کے اعتبار سے آج کم از کم ہندوستان کی اسلامی دنیا میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ کتنے ہی اعیان ملت ہیں جو خود سوچتے کچھ اور ہیں مگر کہتے اور لکھتے وہ ہیں جو عوام کی ذہنیت کے مطابق ہو۔ اس کے برخلاف مولانا کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جو کچھ سوچتے ہیں وہی زبان سے برملا کہتے ہیں اور اس میں آپ کو کسی لومۃ لائم کی مطلقاً پرواہ نہیں ہوتی۔ اس پر بعض لوگ اپنے مبلغ علم و عمل سے بے خبر ہو کر مولانا کی شان میں طرح طرح کی گستاخیاں کرتے ہیں لیکن اربابِ نظر کے نزدیک اس طرح وہ اپنی "فضیلت مآبی" کا مظاہرہ تو کر سکتے ہیں مولانا کو ان کے مقام سے نہیں اتار سکتے۔ ان اربابِ قال کو مخاطب کر کے کہا جا سکتا ہے۔

سودا قمارِ عشق میں خسرو سے کوہکن بازی اگرچہ لے نہ سکا سر تو کھو سکا
کس منہ سے اپنے آپ کو کہتا ہے عشق باز اے روسیاہ تجھ سے تو یہ بھی نہ ہو سکا

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحَافِظُوْنَ

(۱۰)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

گذشتہ صفحات میں جو کچھ آپ نے ملاحظہ فرمایا وہ آیت قرآنیہ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحَافِظُوْنَ۔ کی صرف عہد نبوت کی تفسیر کا ایک ورق تھا اب اس کا دوسرا ورق پڑھیے۔ عہدِ رسالت اب ختم ہوتا ہے اور خدائے قدوس کا قرآن پاک جو کل تک آیاتِ متفرقہ کی شکل میں صرف افراد کو محفوظ تھا اب الحمد سے لیکر سورۂ والناس تک ہزاراں ہزار سینوں میں محفوظ ہو چکا ہے جس کی تلاوت کبھی تنہائیوں میں دھیمی دھیمی آواز سے ڈر ڈر کر کی جاتی تھی اب بچوں اور جوانوں کی زبانوں پر گلی گلی کوچہ کوچہ میں علی الاعلان قرأت کیا جانے لگا ہے کہ اسی ساکن فضاء میں اچانک خدائے برحق کا نہ ٹلنے والا وعدہ نبی امی (فداہ ابی وامی) کے پاس آپہنچتا ہے اور وہ اس امانتِ الٰہیہ کو اپنی امت کے سپرد کر کے برضا و رغبت سفرِ آخرت اختیار کر لیتا ہے۔

امت صرف ایک وفات رسولؐ کی مصیبت میں گرفتار نہیں ہے بلکہ نصبِ خلافت کا اہم ترین سوال اس کے سامنے درپیش ہے اور جب اس مرحلہ سے اسکو نجات ملتی ہے تو فوراً مدعیین نبوت سے جنگ کی ایک اور کٹھن منزل اس کے سامنے آجاتی ہے۔

مصائب شتی جُمعت فی مصیبۃٍ   ولم یکفھا حتی قفتھا مصائب

حسب بیان حافظ ابن کثیر ۵۰۰ قراء بیک وقت اس جنگ میں شہید ہوجاتے ہیں مگر شیخ بدرالدین عینی عمدۃ القاری میں[1] ان ہر دو کے برخلاف تحریر فرما گئے ہیں۔ جلد یازدہم میں[2] بھی اس اختلاف کی طرف کچھ اشارہ ہے۔ اصحابِ تاریخ اس اختلاف کا جو فیصلہ کریں وہ ان سے پوچھئے۔ ہماری غرض تو اس وقت یہ ہے کہ حفاظ کی اس کثرت سے شہادت کے بعد خیال ہوسکتا تھا کہ شاید قرآنِ کریم کی اس حفاظتِ عامہ میں اب کوئی خلل ضرور واقع ہوگا مگر کسے معلوم تھا کہ جس کلام کی حفاظت کا بار انسانوں کے ضعیف کاندھوں پر نہیں ڈالا گیا تھا قدرت کس راستے سے اس کے تحفظ کا سامان کر رہی ہے۔

ابھی تک جمع قرآن کا مسئلہ کسی کے خواب وخیال میں نہیں ہے۔ ایسے اہم مسائل درپیش ہیں کہ اس طرف توجہ کرنے کا کسے ہوش ہے کہ اچانک اس حادثۂ عظیمہ کے بعد عمر فاروقؓ ایک آیت کی تلاش فرماتے ہیں تو جواب ملتا ہے کہ جی ہاں وہ آیت فلاں صحابی کے پاس موجود تھی مگر وہ جنگِ یمامہ میں شہید ہوچکے ہیں۔ اب ذرا دیکھئے کہ کس طرح تکوین اس مسئلہ کی تحریک فاروقِ اعظمؓ کے قلب میں پیدا کرتی ہے فاروقِ اعظمؓ جو سالہا سال ظلِ نبوت میں تربیت یافتہ رہ چکے تھے فوراً اناللہ پڑھتے ہیں اور اس فکر میں پڑ جاتے ہیں کہ اگر حفاظ یونہی شہید ہوتے رہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا نوشتہ قرآن ایک ایک آیت کرکے یونہی تلف ہوتا رہا تو آئندہ بڑی دشواریوں کا سامنا ہوگا لہذا جمع قرآن کا عزم فرما لیتے ہیں۔ (دیکھو فضائل القرآن۔ تفسیر اتقان۔ فتح الباری وغیرہ)

اس روایت کی اسناد میں گو انقطاع ہے مگر حافظ ابنِ کثیر نے اس کو بطرق متعدد روایت کیا ہے اس کا ایک جملہ زیادہ تر قابلِ شرح ہے۔

اول جامع قرآن | وکان عمرؓ اول من جمعہ فی المصحف۔ یعنی پہلے جامع قرآن حضرت عمرؓ تھے حالانکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ قرآنِ کریم کے سب سے پہلے جمع کرنیوالے صدیق اکبرؓ ہیں۔ حافظ ابن کثیر حضرت علیؓ

---

[1] عمدۃ القاری ج ۸ ص ۶۵۸۔ [2] ایضاً ج ۱۱ ص ۱۷۔

سے ناقل ہیں کہ ان ابا بکر اول من جمع القرآن بین اللوحین اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ ایک منقطع اسناد کے ساتھ حضرت علیؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ بعد وفات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انھوں نے قسم کھائی تھی کہ جب تک وہ قرآن جمع نہ کرلیں گے اس وقت تک باہر تشریف نہیں لائیں گے۔ اسی لئے جب صدیق اکبرؓ سے عام طور پر بیعت ہورہی تھی تو حضرت علیؓ شرکت نہ کرسکے تھے۔ صدیق اکبرؓ نے دریافت فرمایا کہ اے علیؓ! کیا تم میری بیعت سے ناراض ہو تو جواب میں ارشاد ہوا کہ بخدا میں ناراض نہیں بلکہ میری غیر حاضری کی اصل وجہ یہ تھی کہ لوگ قرآن پڑھنے میں غلطیاں کرتے تھے لہذا میں نے قسم اٹھائی تھی کہ جب تک قرآن جمع نہ کرلونگا اس وقت تک گھر سے باہر نہ نکلوں گا۔[۵] اس پر صدیق اکبرؓ نے فرمایا کہ آپ نے جو ارادہ فرمایا انسب تھا۔

شیخ جلال سیوطیؒ نے اس واقعہ کو دوسری اسناد سے بھی روایت کیا ہے۔

(قلت) قد ورد من طریق اخری اخرجہ	عکرمہ سے روایت ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ کی بیعت
ابن الضریس فی فضائلہ حدثنا بشر بن	کے بعد حضرت علیؓ گھر میں بیٹھ گئے تو حضرت ابوبکرؓ سے
موسیٰ ثنا ھوذۃ بن خلیفۃ ثنا عون عن	کہا گیا کہ وہ آپ کی بیعت کو ناپسند کرتے ہیں آپ
محمد بن سیرین عن عکرمۃ قال لما کان بعد	ان کے پاس کوئی قاصد بھیجئے۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ
بیعۃ ابی بکر قعد علی بن ابی طالب فی بیتہ	نے پوچھا کیا آپ میری بیعت کو ناپسند کرتے ہیں؟

[۵] ناظرین غور فرماویں کہ اگر یہ قرآن اسی لئے جمع کیا گیا تھا کہ لوگ آئندہ غلطیوں سے محفوظ رہیں تو پھر بعد میں وہ قرآن کہاں گیا اور کیوں چھپا لیا گیا۔ شیخین کے عہد میں والعیاذ باللہ اگر قرآن کریم میں قطع و برید ہوگئی تھی تو آخر اپنے دورِ خلافت میں تو اس قرآن کی اشاعت ہونی چاہئے تھی۔ اس سے پتہ ملتا ہے کہ تحریف قرآن کے مسئلہ میں سوائے اتہامات کے اور کچھ نہیں ہے علاوہ ازیں ابنِ کثیر فرماتے ہیں کہ یہاں جمع سے مراد حفظِ قرآن ہے کیونکہ ان کے قلم کا لکھا ہوا قرآن صرف ایک بتلایا جاتا ہے جس کے اوپر کتبہ علی بن ابو طالب لکھا ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ قواعد کے لحاظ سے یہ صریح غلط ہے اس لئے حضرت علیؓ جیسے بلیغ کی طرف اس کا انتساب کیونکر صحیح ہوسکتا ہے۔

فقیل لابی بکر قد کرہ بیعتک فارسل الیہ — حضرت علیؓ نے فرمایا نہیں قسم اللہ کی پھر ان سے پوچھا تو
فقال اکرھت بیعتی قال لا واللہ قال ما — آپ مجھ سے الگ ہو کر گھر میں کیوں بیٹھ رہے؟ فرمایا میں نے
اقعدک عنی قال رائیت کتاب اللہ یزاد فیہ[۵۱] — قرآن کو دیکھا کہ اس میں زیادتی کی جاتی ہے تو میں نے اپنے
فحدثت نفسی ان لا ألبس ردائی الا للصلوۃ — دل میں فیصلہ کر لیا کہ میں سوائے نماز کے اپنی چادر اس وقت
حتی اجمعہ قال لہ ابوبکر فانک نعم ما رائیت الخ[۵۲] — تک نہیں اوڑھونگا جب تک کہ قرآن کو جمع نہ کر لوں۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا آپ کی رائے بہت صائب اور درست ہے

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جامع شاید حضرت علیؓ تھے۔ ان روایات کے علاوہ ایک اور روایت تفسیر اتقان میں ہے کہ اول من جمع القراٰن فی مصحف سالم مولی ابی حذیفۃ[۵۳] یعنی پہلے جامع قرآن حضرت سالم تھے۔ شیخ جلال سیوطی اس روایت کی جوابدہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اسنادہ منقطع وھو محمول علی انہ کان — یعنی چونکہ صدیق اکبرؓ کے امر سے جمع کرنیوالوں میں
احد الجامعین بامر ابی بکرؓ۔ — یہ بھی تھے اس لئے ان کو اول جامع کہدیا گیا ہے۔

صاحب روح المعانی نے شیخ جلال کے اس جواب پر سخت نقد کیا ہے وہ فرماتے ہیں "یہ ایک ایسی لغزش ہے کہ اس کے مرتکب کو معاف نہیں کیا جا سکتا"

وجہ یہ ہے کہ حضرت سالمؓ جنگ یمامہ میں شہید ہو چکے تھے اور صدیق اکبرؓ نے جمع قرآن بعد

---

۵۱ عجیب بات ہے کہ حضرت علیؓ نے لوگوں کی جو غلطیاں بیان فرمائی ہیں اس میں حسب الاتفاق زیادت کی غلطی ذکر فرمائی ہے نقصان کا لفظ اس جگہ مذکور نہیں حالانکہ مناسب تو یہ تھا کہ نقصان کا شکوہ کیا جاتا۔ کیونکہ خصوم کو زیادہ گلہ اسی کا ہے کہ قرآن میں آیات خلافت حذف کر دی گئی ہیں والعیاذ باللہ۔ پھر جیسا کچھ بھی تھا مگر حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ان کی رائے کی تصویب فرمانا اور نعم ما رائیت کہنا کس صفائی سے بتلا رہا ہے کہ دونوں حضرات کس قدر صاف سینہ اور ایک دوسرے سے مطمئن تھے۔ ایک کو دوسرے کے متعلق کوئی شبہ نہیں تھا وہ ان کی خلافت تسلیم کرتے ہیں یہ ان کے اس عذر کو معقول سمجھتے ہیں رہا جمع قرآن تو وہ ابھی تک کچھ اہمیت ہی نہیں رکھتا تھا۔

۵۲ اتقان ج ۱ ص ۵۱۔ ۵۳ ایضاً ج ۱ ص ۵۹

اختتام جنگ شروع فرمایا ہے پھر جامعین قرآن میں ان کا نام لینا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ علامہ آلوسی کا نقد بظاہر درست معلوم ہوتا ہے مگر ہمارے نزدیک ان سب روایات میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے اور نہ کوئی اشکال کی وجہ ہے ظاہر ہے کہ لفظ جمع ایک مبہم لفظ ہے کیونکہ نفسِ جمع میں اس وقت ہمارا کلام نہیں ہے ممکن ہی نہیں بلکہ روایات سے ثابت ہے کہ عہد نبوت میں بھی قرآن جمع کیا گیا تھا اور کسی ایک فرد نے نہیں بلکہ نہ معلوم کتنے افراد نے جمع کیا ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ سرکاری انتظام کے ماتحت اجتماعی رنگ میں قرآن کب اور کس وقت جمع ہوا شخصی اور انفرادی جمع اگر کسی نے اپنی ذات کے لئے کر لیا ہو تو اس کا انکار نہیں ہے۔ حضرت علیؓ کے قرآن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ناسخ ومنسوخ کے لحاظ سے جمع فرمایا تھا۔ ابن سیرینؒ جو کبار تابعین میں سے ہیں فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی بہت تلاش کی مگر مجھے دستیاب نہ ہو سکا۔

بہرحال متفرق طور پر جمع قرآن کی شہادت متفرق اشخاص کے متعلق ضرور ملتی ہیں۔ مگر وہ اسی قسم کا جمع تھا جو ہر شخص اپنے خصوصی مقاصد کے پیشِ نظر کر لیا کرتا ہے جیسا کہ آج بھی پنجسورہ وغیرہ وظائف کے لئے ملتے ہیں۔ مگر جمع قرآن کی جس نوعیت سے ہماری بحث ہے باوجود تلاش کے ہمیں کوئی روایت ایسی دستیاب نہیں ہو سکی جس سے جامع قرآن صدیق اکبرؓ کے سوا کوئی دوسرا شخص ثابت ہو سکا ہو حضرت عمرؓ کو جہاں جامع قرآن کہا گیا ہے وہ صرف اس لحاظ سے کہ جمع قرآن کے اصل محرک یہی ہوئے ہیں اور آئندہ بھی جمع کی خدمت بامر صدیق اکبرؓ ان ہی کے سپرد کی گئی ہے جس کی تفصیل آپ کے ملاحظہ سے ابھی گذرے گی۔ جہاں تک ہمارا خیال ہے حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی جمع قرآن کو مناقب عمرؓ میں شمار فرمایا ہے وہ بھی صرف اسی لئے ہے جو وجہ ہم نے اوپر ذکر کی چنانچہ حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کی زبانِ مبارک سے

سلہ اس جگہ حضرت علیؓ کے قرآن کی جو خصوصیت بتائی گئی ہے اس میں مسئلہ متنازع فیہا کا کوئی ذکر نہیں ہے یہ سب خصوم کی حاشیہ آرائیاں ہیں اور بس۔

حافظ ابن کثیر نے نقل کیا ہے۔

ان اعظم الناس اجراً فی المصاحف	مصاحف کے بارہ میں سب لوگوں سے زیادہ اجر
ابوبکر ان ابابکر اول من جمع القرآن	حضرت ابوبکرؓ کو ملیگا۔ بے شبہ حضرت ابوبکرؓ پہلے
واسنادہ صحیح۔	بزرگ ہیں جنھوں نے قرآن مجید کو جمع کیا۔

بلاشبہ جس کے دورِ حکومت کی جو خدمت ہوتی ہے چونکہ اس کا انصرام اسی کے زیرِ قیادت ہوا کرتا ہے لہٰذا وہ اسی کی شمار ہوگی اس لئے جمع قرآن کا سہرا حسب بیان حضرت علیؓ صدیقِ اکبرؓ ہی کے سر رہیگا۔ اس تحریک کے بعد جو فاروقِ اعظمؓ کے قلب میں سب سے اول پیدا ہوئی جو اس کا عملی نقشہ تیار ہوا وہ روایت ذیل سے واضح ہوگا۔ امام بخاریؒ حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ جنگِ یمامہ[۵۱] میں حضرت صدیق اکبرؓ نے ایک شخص میرے پاس بھیجا۔ میں جب حاضر ہوا تو کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت عمرؓ بھی وہاں موجود ہیں۔ صدیقِ اکبرؓ نے گفتگو شروع کی اور فرمایا کہ یہ حضرت عمرؓ میرے پاس آئے تھے اور حفاظ کی شہادت کی گرما گرمی دیکھکر یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر اسی طرح آئندہ غزوات میں حفاظ شہید ہوتے رہے تو بہت سی قرآن کا ہاتھوں سے جاتے رہنے کا خطرہ ہے لہٰذا رائے یہ ہے کہ قرآن ایک جگہ جمع کرلیا جائے اس پر مجھے یہ خیال رہا کہ جو کام عہدِ رسالت میں نہ ہوا اسے ہم کیونکر کریں۔ بڑی گفت وشنید کے بعد میرے قلب میں بھی یہ رائے صواب معلوم ہوئی لہٰذا اب میری رائے بھی یہی ہے کہ اس کام کو کرلینا چاہئے۔ اے زید تم ماشاء اللہ نوجوان ہو[۵۲]

---

[۵۱] حسب بیان شیخ بدرالدین عینی یہ جنگ ۱۱ھ میں ہوئی ہے۔ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ اس میں مرتدین کا لشکر تقریباً ایک لاکھ تھا جن کے مقابلہ کے لئے صدیق اکبرؓ نے ۱۳۰۰۰ سپاہی زیرِ قیادت حضرت خالد بن ولید روانہ فرمائے تھے کچھ شکست کے بعد آخر کار میدان مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔ شیخ عینی فرماتے ہیں کہ یمامہ یمن کے ایک شہر کا نام ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یمامہ ایک حدید البصر عورت کا نام تھا ملک حمیر نے جب اُسے قتل کیا تو اُس شہر کا نام اسی کے نام پر رکھدیا۔

[۵۲] زید بن ثابت کی عمر بوقت ہجرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ سال تھی۔ لہٰذا خلافت صدیقی میں اس وقت ان کی عمر ۲۵ سال سے کم ہوئی۔ ملاحظہ ہو عمدۃ القاری ج ۸ ص ۶۵۸۔

سمجھدار ہو، دیانتدار ہو، بڑی بات یہ ہے کہ خود عہدِ رسالت میں کاتبِ وحی رہ چکے ہو اسلئے اس کام کے لئے تم سے زیادہ موزوں شخص اور کون ہوگا۔ لہٰذا تم ہی اس خدمت کو انجام دو۔ مگر مجھے بھی یہ خدمت اسی خیال سے جو صدیق اکبرؓ کو پیدا ہوا تھا پہاڑ اٹھانے سے زیادہ مشکل معلوم ہوئی۔ لہٰذا میں نے عرض کیا کہ جو کام خود حضرت رسالت نے نہیں کیا وہ ہم کیسے کرسکتے ہیں۔ بہرحال بڑی بحث وتمحیص کے بعد میرے قلب نے بھی اس رائے کی تصویب کی اور یہی خیال ہوگیا کہ اس وقت قرآنِ کریم کا جمع کرلینا ہی مصلحت ہوگا آخر اس خدمت کو میں نے قبول کیا اور جو آیت جہاں مل سکی اس کو شاخوں اور ہڈیوں وغیرہ سے جمع کرنا شروع کردیا۔ حتیٰ کہ سورہ توبہ کی یہ آیت لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ سے لیکر آخر سورت تک مجھے صرف ابوخزیمہ انصاری کے پاس مل سکی۔

امام بخاری کی یہ روایت ہرچند کہ بہت واضح ہے تاہم مزید ایضاح کے لئے ہم کچھ تفصیل کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

(۱) جمع قرآن کی یہ تاریخ پڑھکر جس نتیجہ پر ہم پہنچ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے قلب میں پہلے سے جمع قرآن کی کوئی اسکیم موجود نہیں تھی۔ رہ گئے صدیق اکبرؓ وہ تو اس تجویز سے اس قدر خالی الذہن تھے کہ بڑی بحث کے بعد اس رائے سے اتفاق کرسکے ہیں۔ اسی طرح تیسرے رکن زید بن ثابت بھی بلا کسی پہلی اطلاع کی فوری طور پر بلائے گئے تھے اور بجائے کسی حتمی حکم کے مجلس مشاورت میں شریک کئے گئے تھے۔

(۲) حضرت عمر فاروقؓ جو اس مجلس کے سب سے سرگرم ممبر تھے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لئے کوئی پرائیویٹ تجویز نہیں کرتے بلکہ معاملہ خلافت کے سپردگی میں دیدینا چاہتے ہیں۔

(۳) خلیفہ اور پھر حضرت زیدؓ اس معاملہ کو صرف بپاسِ خاطر حضرت عمرؓ تسلیم نہیں کرتے بلکہ بہت ردوکد کے بعد اس رائے سے اتفاق کرلیتے ہیں۔

(۴) جو امر کہ صدیق اکبرؓ اور حضرت زید کے دلوں میں کھٹک رہا ہے وہ صرف یہ ہے کہ جو کام

عہدِ نبوت میں نہیں ہوا اُسے ہم کیونکر انجام دیں۔ اس بیان سے اس جذبہ کا پتہ چلتا ہے جو صحابہ کے قلوب میں عمومی طور پر حفظِ قرآن کے متعلق موجزن تھا۔ یعنی ابھی صرف سوال ان منتشر نوشتوں کے جمع کرنے کا ہے جو عہدِ نبوت میں تحریر کئے جا چکے تھے مگر یہاں قلوب اس تغیر کے لئے بھی آمادہ نہیں ہیں کہ جو قرآن عہدِ نبوت میں بشکل صحف منتشرہ موجود تھا اس کو بعد میں نقل کر کے یکجا جمع ہی کر لیں۔ لفظی یا معنوی ترمیم سے تو ان کا تعلق ہی کیا ہو سکتا ہے۔ جو ہستی جمع قرآن کی محرک ہے اس کی نظر اس طرف ہے کہ یکجائی جمع کی صورت ہی میں چونکہ حفظِ قرآن بسہولت ممکن ہے اس لئے گو بظاہر اس میں ذرا اس حالت کی مخالفت ہی مگر بباطن اسی کی تائید ہے۔ خطابی فرماتے ہیں کہ جمع قرآن عہدِ نبوت میں اس لئے مقدر نہیں ہوا کہ ناسخ و منسوخ کا سلسلہ جاری تھا ترتیب طبعی یہی ہے کہ جب ایک شے مکمل ہو جاتی ہے تو اس کے بعد ہی اس کی ترتیب مناسب ہوتی ہے۔ عملاً ترتیب تعامل سے سب کو معلوم ہی تھی اب اسی عملی ترتیب کے مطابق جمع کا سوال آتا ہے تو طبائع یکایک اس سے بھی احتراز کرتی ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ طبعی انحراف عقلی اقتضار کا کیا مقابلہ کرتا اس لئے فوراً بات سمجھ میں آگئی کہ منتشر صحف کو ایک جگہ جمع کر دینا گو نیا کام سہی مگر مرضی شارع کے مطابق ہے انا علینا جمعہ وقرانہ کے لفظ بتا رہے ہیں کہ جمع قرآن عین مرضیِ حق ہے پہلے جمع صدر ہوا اب جمع صحف ہے۔ رہی کتابت تو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے سامنے ہو چکی تھی۔ کچھ حضرات نے اس وقت بھی اپنے اپنے لئے قرآن لکھ لئے تھے جن کے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت دی تھی کہ جنگ وغیرہ میں ساتھ نہ رکھا جائے مبادا دشمن خلافِ احترام کوئی حرکت کر بیٹھے۔ بہرحال بات تو کچھ نہ تھی صرف ایک جدید تجویز قرآنِ کریم کے متعلق سامنے آئی متدین طبائع طبعاً جدھر پہلے جا سکتی ہیں ادھر گئیں آخر عقلاً جو کام اس وقت مناسب تھا اس پر اتفاق ہوا اور اسی کو شرعاً مصلحت تصور کیا گیا۔ کتاب فضائل القرآن ص ۱۲ میں یہاں ایک اور لفظ مروی ہے لما استحر القتل بالقراء یومئذ فرق ابوبکرؓ ان یضیع فقال لعمر بن الخطاب ولزید بن ثابت الخ

اسی طرح مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ہے۔ قال لما اصیب المسلمون بالیمامۃ فزع ابوبکر وخاف ان یذھب من القرآن طائفۃ الخ۔[۱]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضیاع قرآن کا خطرہ جنگ یمامہ کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے قلب میں پیدا ہوا تھا ممکن ہے کہ ہر دو کے قلب میں پیدا ہوا ہو مگر جمع کی تحریک حضرت عمرؓ ہی نے کی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو خطرہ عمرؓ کو تھا چونکہ آخر میں وہی ابوبکرؓ کو پیدا ہو گیا تھا اس لئے راوی نے درمیانی مراحل کو حذف کر کے مشترک نقطہ کو بیان کر دیا ہو۔ بہر حال جب اس رائے پر اتفاق ہو گیا تو اب انتظام یہ قرار پایا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ ہر دو حضرات قرآن جمع کریں اور جو شخص کوئی آیۃ لیکر آوے اس پر دو گواہ طلب کر لیں۔[۲] علامہ سیوطیؒ روایت فرماتے ہیں۔

ان ابابکر قال لعمر و زید اقعدا علی	صدیق اکبرؓ نے حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ کو حکم
باب المسجد فمن جاء کما بشاھدین	فرمایا کہ تم دونوں مسجد کے دروازے پر جا بیٹھو اور
علی شئی من کتاب اللہ فاکتباہ	جو شخص تمہارے سامنے کوئی آیت قرآنی لائے اگر
رجالہ ثقات مع انقطاع۔[۳]	اس پر دو گواہ پیش کرے تو اُسے لکھ لو۔

فتح الباری میں ہے[۴]۔ قال قام عمر فقال من کان تلقی من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیئاً من القرآن فلیات بہ الخ حافظ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ صرف اسی پر کفایت نہ کی جاتی تھی کہ کوئی شخص لکھا ہوا قرآن لے آئے بلکہ ساتھ ہی اس بات کی بھی ضرورت تھی کہ وہ یہ گواہی بھی دے کہ اُس نے خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ حفاظ اس وقت موجود تھے۔ اور خود حضرت زید ہی کیا کم تھے جو دورِ نبوت کے کاتب اور حافظ بھی تھے مگر احتیاط اور انتظام اسی کو مقتضی تھا کہ جس طرح ہر دعویٰ کے لئے دو گواہ کی ضرورت ہوتی ہے اسی طور پر ہر آیت کے ساتھ دو گواہ بھی طلب

---

[۱] اتقان ج ۱ ص ۶۰ [۲] فضائل القرآن ص ۱۳۔ [۳] اتقان ج ۱ ص ۶۰ و فتح الباری ج ۹ ص ۱۲ [۴] ج ۹ ص ۱۳۔

کرلے جائیں۔ یہ دوگواہ کس بات کے لئے تھے حافظ ابن حجرؒ نے اس میں کئی احتمال لکھے ہیں مگر جو صاحب روح المعانی نے اختیار فرمایا ہے وہ اظہر ہے۔

ولعل الغرض من الشاهدين	غالباً شاہدین سے غرض یہ تھی کہ اس بات کی گواہی دیں کہ
ان يشهدا على ان ذلك كتب بين	یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کی نوشتہ ہے
يدى الرسول صلى الله عليه وسلم	یا یہ کہ اس کا دور سنہ وفات میں کیا گیا تھا کیونکہ جو
او على انه مما عرض عليه صلى الله	کچھ عرضہ اخیرہ میں باقی رہ گیا تھا اسی کو محکم اور غیر منسوخ
عليه وسلم عام وفاته۔ ۔ ۔ ؎	سمجھا جا سکتا ہے۔

اسی قول کو سخاوی نے جمال القرآن میں اختیار کیا ہے۔ شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے یہاں ایک روایت اور نقل کی ہے۔

وان عمر أتى بآية الرجم فلم	یعنی حضرت عمرؓ بھی جیسے اور اشخاص آیات لاتے تھے آیت رجم لائے مگر
يكتبها لانه كان وحده ؎	وہ قرآن میں نہ لکھی گئی کیونکہ ان کے پاس کوئی دوسرا گواہ نہ تھا۔

اس روایت میں اشکال یہ ہے کہ یہ آیت منسوخ التلاوت باقی الحکم ہے یعنی اس کی تلاوت منسوخ ہے مگر اس کا حکم باقی ہے چونکہ اس کی گفت و شنید ایک مرتبہ خود براہ راست صاحبِ نبوت سے ہو چکی ہے لہذا بعد میں پھر حضرت عمرؓ کا اس آیت کو لیکر آنا سمجھ میں نہیں آتا۔

علامہ سیوطیؒ نے بروایت حاکم نقل کیا ہے فقال عمر لما نزلت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت اكتبها فكانه كره ذلك یعنی حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت اتری تو میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے عرض کیا کہ اسے لکھوا دیجئے مگر میری یہ عرضداشت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہ آئی۔ لہذا جب اس آیت کا معاملہ اس وقت ہی صاف ہو چکا تھا تو اب بعد میں پھر ان کا آیت رجم

؎ روح المعانی ص ۱۹۔ ؎ اتقان ج ۱ ص ۶۰۔

لیکن آنا بظاہر قرینِ قیاس نہیں ہے۔

رہ گئی یہ بحث کہ جب حکم باقی ہے تو تلاوت منسوخ ہونے میں کیا نکتہ ہے۔ ایک بسیط بحث ہی مگر امام سیوطیؒ نے یہاں آیتِ رجم کے متعلق ایک نہایت لطیف بات لکھی ہے اسے ہم ہدیۂ ناظرین کرتے ہیں

(قلت) وقد خطر لي في ذلك نكتة حسنة وهوان سببا لتخفيف على الامة بعدم اشتهار تلاوتها وكتابتها في المصحف وان كان حكمها باقيا لانه أثقل الاحكام وأشدها واغلظ الحدود وفيه الاشارة الى ندب الستر۔ ۱ه

آیت رجم باوجودیکہ اس کا حکم باقی ہے مگر اس کی تلاوت منسوخ ہونے میں نکتہ یہ ہے کہ رجم شدید ترین احکام اور سخت ترین حدود میں سے ہی لہذا اس کی تلاوت منسوخ ہونے سی مطلب یہ ہی کہ زیادہ شہرت نہ پائے تاکہ امت پر تخفیف رہے اور اس میں اشارہ ادھر بھی ہے کہ حدود میں حتی الوسع ستر مناسب ہے۔

ہمارے اس مذکورہ بالابیان سے یہ ظاہر ہے کہ جو قرآنِ کریم کی خدمت عہدِ صدیقی میں ہوئی ہے وہ صرف اسیقدر نہ تھی کہ پہلے لکھے ہوئے نوشتے ایک جگہ جمع کردیئے گئے تھے بلکہ ان کی ایک نقل بھی لے لی جاتی تھی جیسا کہ کتابت کے امر سے واضح ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ ۲ه

وفي موطا ابن وهب عن مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر قال جمع ابوبكر القران في قراطيس ... الخ

حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ صدیق اکبرؓ نے قرآن کاغذات میں جمع کیا تھا۔

پھر لکھتے ہیں کہ

انما كان في الاديم والعسب اولا قبل ان يجمع في عهد ابي بكر ثم

چمڑے کے ٹکڑوں یا شاخوں پر قرآن جمع ہونا عہدِ صدیقی سے پہلے کا واقعہ تھا جب زمانہ صدیقِ اکبرؓ

۱ه اتقان ج ۲ ص ۲۶۔ ۲ه فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۔

جمع فی الصحف فی عھد ابی بکرؓ کما — کا آیا تو انھوں نے قرآن اوراق میں جمع فرما دیا تھا
دلت علیہ الاخبار الصحیح المترادفۃ — جیسا کہ اخبار صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے۔

حارث محاسبی اس کی تشریح فرماتے ہیں کہ

قال الحارث المحاسبی فی کتاب فہم السنن	حارث محاسبی فرماتے ہیں کہ کتابت قرآن کوئی نئی
کتابۃ القرآن لیست بمستحدثۃ فانہ صلی اللہ	شے نہیں ہے بلکہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے
علیہ وسلم کان یامر بکتابتہ ولکنہ کان مفرقاً	بھی کتابتِ قرآن کا امر فرمایا تھا مگر وہ عہد
فی الرقاع والاکتاف والعسب فانما امر	صدیقِ اکبرؓ سے قبل متفرق طور پر موجود تھا۔
الصدیق بنسخھا من مکان الی مکان	صدیق اکبرؓ نے اس متفرق شکل سے ایک جگہ منتقل
مجتمعاً وکان ذلک بمنزلۃ اوراق وجدت	کرنے کا امر فرمایا اس کی مثال یوں سمجھ لیجئے کہ گویا
فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیھا	قرآنِ کریم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت ہی میں
القرآن منتشر فجمعھا جامع وربطھا	متفرق طور پر موجود تھا ایک جامع نے اس کو یکجا
بخیط حتی لا یضیع منھا شئی [1]	جمع کر دیا ہے اور ان منتشر اجزاء کو ایک تاگہ میں پرو دیا

حارث محاسبی کے اس بیان سے اس کا جواب بھی نکل آیا کہ جب قرآنِ کریم عہدِ نبوت میں جمع نہیں کیا گیا تھا تو پھر شیخین کا جمع کرنا کیا بدعت کہا جا سکتا ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ صدیقِ اکبرؓ کے عہد میں مستقلاً پھر قرآنِ کریم کی کتابت ہوئی تھی مگر وہ اجزاء بشکلِ صحف ہی تھے مصحف تیار نہیں کیا گیا تھا۔ اس کی مزید تفصیل آپ کے ملاحظہ سے آئندہ گزرے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

بہرحال مسجد کے سامنے ایک پبلک جگہ پہ بیٹھکر سرکاری طور پر علی الاعلان قرآن کریم جمع کیا جا رہا ہے اس سے صاف پتہ لگتا ہے کہ ان حضرات کی نیتیں بالکل پاک و صاف تھیں۔ خدا نہ کردہ اگر خلیفہ اول کے

---

[1] اتقان ج ۱ ص ۶۰۔

نسبت کوئی وسوسہ کیا جائے تو یہ اس لئے غلط ہوگا کہ اولاً تو خود وہ اس جمع کے محرک تھے۔ اور اگر والعیاذ باللہ اس طرف ان کا کوئی خیال ہوتا تو پھر مسئلہ خلافت کے طے ہونے کے بعد سب سے اول اسی سوال کو اٹھایا جاتا اور ہرگز کبھی عام صورت میں دوسروں کی وساطت سے اس خدمت کو انجام نہ دیا جاتا بلکہ اندرونی طور پر ایک قرآن جمع کرکے سب کو مجبوراً اسی کی تلاوت کا پابند کردیا جاتا اور جس طرح کہ مدعیین نبوت کو بزور شمشیر فنا کردیا گیا تھا یہاں بھی جو ذرا اخلاف سر اٹھاتا اس کی سرکوبی کی سعی توکی جاتی پھر ایسا ہو بھی جاتا یا نہیں یہ بعد کا مرحلہ تھا۔ مگر تاریخ بہت زور کے ساتھ اس کی تردید کرتی ہے اور ہرگز کوئی حرف ایسا پیش نہیں کیا جاسکتا جس سے خلیفہ اول کا کوئی جبر و تشدد اس مسئلہ میں ثابت ہوسکتا ہو بلکہ عجیب تر یہ کہ اس وقت یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ لوگ کونسا قرآن پڑھیں۔ سوال صرف یہ تھا کہ قبل اس کے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا لکھا ہوا قرآن مفقود ہوجائے۔ اس کی ایک نقل صحابہؓ کے مجمع میں لیلی جائے تاکہ شخصی یادداشتوں کے فنا ہونے سے قبل سرکاری انتظام کے ماتحت ایک ایسا قرآن تیار ہوجائے جس کی طرف بوقت ضرورت مراجعت کی جاسکے اور اگر بالفرض کسی آفت کے باعث کسی صحابی کے پاس کوئی آیت تحریر شدہ دستیاب نہ ہوسکے تو اس قرآن کے ذریعہ سے جو اسی زمانہ کے قرآن کا ایک نقل ہوگا اس آیت کو پورے وثوق کے ساتھ حاصل کیا جاسکے۔

رہے حضرت عمرؓ تو ان کے پاس برارت کی شہادت اس سے زیادہ اور کیا ہوسکتی ہے کہ اس مسئلہ کو انھوں نے عین اس وقت چھیڑا ہے جبکہ حفاظ عام طور پر موجود تھے۔ بفرض محال اگر ان کی نیت کچھ اور ہوتی تو مصلحت کا اقتضا یہ تھا کہ اس وقت کو آنے دیا جاتا جبکہ ایک ایک کرکے زمانۂ نبوت کے حفاظ ختم ہوجاتے اور ان کے اپنے اپنے نوشتے سب مفقود ہوجاتے پھر اطمینان کے ساتھ حسب منشا ایک قرآن مرتب کرلیا جاتا اس وقت پھر ایسا کون ہوتا جو ان حذف شدہ عبارات کی اصلاح کرسکتا مگر یہاں اس کے بالکل برعکس اسی پر اصرار تھا کہ حفاظ کے عام مجمع میں جلد از جلد قرآن

ایک جگہ جمع ہو جائے اور بس۔ ابھی اس کا مشورہ تک نہیں ہے کہ عام طور پر کس قرآن کی تلاوت کی جائے بلکہ ہر شخص اپنی جگہ مختار ہے کہ جس طرح جو قرآن وہ زمانۂ نبوت میں تلاوت کیا کرتا تھا اسی طرح تلاوت کرتا رہے۔ اسی لئے اس وقت کوئی قرآن مسلمانوں میں شائع نہیں کیا گیا بلکہ صرف اسی قدر ہوا کہ ایک نقل لیکر محفوظ کرلی گئی اس لئے بداہتہً عقلِ سلیم یہ تسلیم کر لینے پر مجبور ہے کہ جمع قرآن کا مسئلہ ہرگز کسی بدنیتی سے نہیں ہوا بلکہ ہر دور میں ضرورتوں کے تدریجی احساس نے تدریجاً اہلِ اسلام کو اس طرف متوجہ کیا ہے اسلامی تاریخ ان متعصبین پر ہمیشہ نوحہ کرتی رہیگی کہ جو اس کے زریں ترین اوراق تھے وہی ان کی نظروں میں بدنما داغ ہیں کوئی ملت اور کوئی مذہب اپنی آسمانی کتاب کے تحفظ کی عملی تشکیل اس اطمینان بخش طریق پر نہیں پیش کر سکتی جیسا کہ ہمارے سامنے جمع قرآن کا مسئلہ ہے مگر تعصب کا کیا علاج؟ کہ جو سامانِ تحفظ تھے اسی کو سامانِ تحریف سمجھ لیا گیا۔

ظلم کی حد ہو گئی ہے آخر انصاف کیجئے کہ اگر اس وقت قرآن جمع ہو گیا تو کیا غضب ہوا کیا قرآن جمع نہ کیا جاتا اور وہ وقت آجانے دیا جاتا جبکہ یہود و نصاریٰ کی طرح یہ امت بھی اپنی کتاب میں اختلاف کرتی نظر آتی۔ یا ظلم یہ ہوا کہ ایسے وقت قرآن کیوں جمع ہو گیا کہ اب کسی بوالہوس کو بھی اپنے خواہشات کے لئے کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔

لمثل ھذا یذوب القلب من کمد ان کان فی القلب اسلام و ایمانٌ

کیا اس پاک تجویز اور بے لوث طرزِ عمل کے بعد بھی کسی کو مجال اعتراض باقی رہ سکتی ہے کلا کلا چلئے مان لیجئے کہ عہد صدیقی میں چونکہ خلافت کی طاقت حضرت عمرؓ کے پاس نہ تھی اس سلئے ممکن ہے حسب منشاء اس وقت کچھ حذف و زیادات نہ ہو سکی ہوں مگر اس وقت کیا مانع تھا جبکہ بہت تھوڑی سی مدت بعد مسندِ خلافت حضرت عمرؓ کے لئے خالی ہو چکی تھی۔ اس مقدس ہستی کی برأت کا یہ دوسرا موقعہ ہے کہ جب خود اپنی خلافت کا زمانہ آتا ہے تو یہاں جمع قرآن کا سوال تک پیدا نہیں ہوتا۔

میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ہماری تاریخ قدم قدم پر یہی بتاتی ہے کہ کسی دور میں مسلمانوں نے عام یا خاص طور پر جمع قرآن کی طرف عمداً توجہ نہیں کی بلکہ واقعات کی رفتار نے آہستہ آہستہ ان کو اس طرف متوجہ کیا ہے۔ عہد فاروقِ اعظمؓ اسلام کا نہایت پرسکون دور تھا اطمینان کی قابلِ رشک گھڑیاں نصیب تھیں ضیاعِ قرآن کا وسوسہ تک دماغوں میں نہ گذر سکتا تھا اس وقت اذہان بھلا جمع و ترتیب کی طرف متوجہ ہوتے تو کیسے ہوتے۔

ابھی ہم نے اپنے بیان کا صرف ایک رخ آپ کے سامنے رکھا ہے اب آپ اس کا دوسرا رخ بھی دیکھیں اور اس پر ذرا غور کریں کہ اگر حضرات شیخین بفرض محال کوئی ادنیٰ ترمیم کرنے کا قصد کرتے بھی تو کیا اس عہد کے مسلمان اسے برداشت کر لے سکتے تھے۔ اسلام کا تیرہ ہزار کا لشکر مسیلمہ کذاب کے ایک لاکھ فوج کو شکست دیسکتا ہے اس لئے کہ وہ خاتم الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دوسرے مدعی نبوت کو نہیں دیکھ سکتا۔ مگر اس کی غیرت کہاں چلی جاتی جبکہ اس کے نبی کی عزیز ترین پونجی اس کی آنکھوں کے سامنے لٹ رہی ہوتی اور اس کے خون میں کوئی حرکت نہ ہوتی۔ حضرت عمرؓ جیسا شخص اور وہ بھی اپنے دورِ خلافت میں یہ سوچتا ہے کہ رجم کا حکم تو باقی ہے مگر آیتِ رجم قرآن میں کہیں لکھی نہیں گئی ایسا نہ ہو کہ آئندہ چلکر لوگ سرے سے اس کے منکر ہی ہو جائیں اور رجم کی یہ سنت ہی جاتی رہے۔ رجم کی آیت یاد ہے دل چاہتا ہے کہ اس کے ابقار کی کوئی صورت نکالیں مگر اتنی مجال نہیں ہے کہ قرآن شریف کے کہیں حاشیہ ہی پر آیت رجم کو لکھدیں حالانکہ وہ بھی قرآن کی ایک آیت ہی ہے گو منسوخ التلاوت ہی مگر نہیں کر سکے اور فرماتے ہیں کہ

لولا ان یقول الناس زاد عمر فی کتاب اللہ لکتبتھا — اگر اس کا خطرہ نہ ہوتا کہ لوگ یہ کہیں گے عمرؓ نے کتاب میں زیادتی کر دی تو میں آیت رجم کو لکھدیتا۔

آپ کو یہ شبہ نہ گذرے کہ اگر آیتِ رجم قرآن کی درحقیقت کوئی آیت تھی تو فاروقِ اعظمؓ نے محض لوگوں کے خوف سے اسے لکھا کیوں نہیں ورنہ غیرِ قرآن کے لکھنے کے عزم کے کیا معنی۔ فتح الباری

اور روح المعانی دیکھنے سے پتہ لگتا ہے کہ روایت کے آخر میں لکتبتہا فی اخر القراٰن اور فی هامش القراٰن کے لفظ ادرہیں یعنی قرآن کے حاشیہ پر کہیں لکھدیتا لہذا یہ سوال ہی وارد نہیں ہوتا۔ شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کے جواب میں بہت کچھ لکھا ہے مگر امام العصر حضرت سید محمد انور شاہ قدس سرہ کا یہ مختصر جواب جسقدر شافی ہے اس کے بعد ہمیں کسی تطویل کی ضرورت نہیں ہے۔

ایک مفکر دماغ کے لئے یہ اتفاق بھی قابل غور ہے کہ جب پہلی بار عہد صدیقی میں جمع قرآن کا مسلہ شروع ہوتا ہے تو اس کے محرک خلیفۂ وقت نہیں ہیں بلکہ حضرت عمرؓ ہیں اور جب دوسری مرتبہ پھر خلافتِ عثمانی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے تو یہاں بھی حضرت عثمانؓ خود محرک نہیں بلکہ حضرت حذیفہ ہیں۔ رہے عمرؓ تو ان کے عہد خلافت میں یہ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور نہ اس معاملہ میں کسی جدید انتظام کا کوئی تذکرہ ملتا ہے جب خلافتِ رابعہ کا دور آتا ہے تو اس زمانہ میں پھر اسی قرآن کی تلاوت نظر آتی ہے جو ان سے پیش رو خلفا کے عہد میں مرتب ہو چکا تھا بلکہ خود مساجد و منابر میں حضرت علیؓ اسی کو تلاوت فرماتے ہیں۔ اس قدرتی اتفاق سے بداہتہً یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ جمع قرآن کا مسلہ کبھی کسی خفیہ سازش کے ماتحت نہیں ہوا اور نہ اس میں کسی کا کوئی ذاتی مقصد تھا نہ ہو سکتا ہے بلکہ حفاظت قرآن کی ایک مشترکہ ذمہ داری جو مسلمانوں پر یکساں عائد تھی اسی کا انجام دینا سب کا واحد مقصد تھا۔

بخاری کی روایت میں حضرت زیدؓ کے انتخاب کے جو معقول اسباب ذکر ہوئے وہ تو آپ نے دیکھے لیکن یہاں ایک نہایت اہم جزء اور بھی ہے جسے حافظ ابن کثیر نے اپنی مشہور تاریخ میں لکھا ہے اور وہ یہ ہے،

وکان علیؓ یحبہ وکان یعظم علیاً ویعرف لہ قدرہ [1]	یعنی حضرت علیؓ کو ان سے بڑی محبت تھی اور یہ بھی حضرت علیؓ کی بڑی تعظیم اور قدر شناسی فرماتے تھے۔

شاید جمع قرآن کی تاریخ میں یہ بھی ایک اعجاز مستور تھا کہ اس کے ارکان میں وہ شخص بھی داخل ہو

[1] البدایہ والنہایہ ج ۵ ص ۳۴۲

جس کو محبوبیت اور محبیت علیؓ کا فخر میسر ہو تاکہ آئندہ بدگمانی کا کسی کو کوئی موقعہ میسر ہی نہ آسکے۔ مگر ان سب احتیاطا اور قدرتی کرشموں کے باوجود جنھیں قرآنی حفاظت کا انکار کرنا مقدر تھا آخر انھوں نے کرہی دیا وماذا بعد الحق الا الضلال۔

متعصبین کا دل اس جگہ نہ معلوم اس قلم کو کتنی بددعائیں دیتا ہوگا جس نے دنیا تک باقی رہنے والی تاریخ میں حضرت زیدؓ کو محبین علی کی فہرست میں لکھدیا ہے۔

فاروقِ اعظمؓ صدیقِ اکبرؓ سے سب سے پہلے بیعت کرتے ہیں۔ ادھر شہادت عثمانؓ کے وقت پہلے محافظ صاحبزادگان حضرت علیؓ ہیں۔ اس بے نظیر اتفاق کو ہزار گندہ کیجئے گندہ ہونیوالا نہیں ہے اس لئے یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جمع قرآن صرف خلفاء اربعہ کی اتفاق رائے سے نہیں بلکہ جمہور صحابہ کے اتفاق رائے سے ہوا جیسا کہ اس کے براہین وشواہد آپ ابھی اور ملاحظہ فرمائیں گے۔

(باقی آئندہ)

اسلام کا اقتصادی نظام

(جدید ایڈیشن)

ہماری زبان میں پہلی بے مثل کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول وقوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی اور معاشی نظاموں میں اسلام کا نظامِ اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت وسرمایہ کا صحیح توازن قائم کرکے اعتدال کی راہ نکالی ہے۔ اسلام کی اقتصادی وسعتوں کا مکمل نقشہ سمجھنے کے لئے اس کتاب کا مطالعہ بیحد مفید ہے کتاب اس دفعہ بڑی تقطیع پر طبع کرائی گئی ہے صفحات ۳۶۰ قیمت تین روپے

پتہ :- مکتبہ "برہان" قرول باغ دہلی

امام طحاویؒ

(۶)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری ایم۔اے (عثمانیہ)

اور اب میں امام طحاویؒ کے اس "یوم الحدیا" کے "تعجاجیب دینا" کی کچھ تفصیل کرنا چاہتا ہوں میرا مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ پر جو نتائج مرتب ہوئے اب ان کو نمبروار بیان کروں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ المزنی کی مختصر سے قاضی بکار کی جو کتاب جلیل پیدا ہو چکی تھی، سچ پوچھئے تو اس واقعہ کی بدولت امام طحاوی کو بکار کی کتاب کے زیر اثر اور زیر ہدایت و رہنمائی اس سے بہتر نقش پر اپنی مختصر "صغیر" و "کبیر" کے تیار کرنے کی توفیق ہوئی، نہ یہ واقعہ پیش آتا نہ طحاوی ماموں کو چھوڑتے نہ قاضی بکار ان پر مہربان ہوتے اور ان کی ہر طرح کی امداد کرکے اس قابل بناتے کہ وہ مختصر مزنی جیسی کتاب کے مقابلہ کی کتاب لکھ سکتے۔

مختصر مزنی کے متعلق ابن سریج کا جو خیال تھا اس کا ذکر آچکا ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اس پر اور اضافہ کیا ہے کہ علمائے شافعیہ نے مزنی کے بعد

علی منوالہ نسجوا ولکلامہ — مختصر مزنی کے دھرے پر آئندہ اپنے فقہی مسائل کو مرتب کرتے رہے، اور
فسروا وشرحوا ھم عاکفون — مزنی کی اسی کتاب کی تفسیر کرتے رہے، شرح لکھتے رہے، گویا اسی
علیہ ودارسون لہ ومطالعوٓ — کے گرد التی پالتی مارے جمے ہوئے ہیں۔ درس اسی کا دیتے ہیں اور
فیہ دھرا (ج ۲ ص ۲۴۵) — مطالعہ اسی کا ایک زمانہ دراز سے کر رہے ہیں۔

شافعیوں کی ایسی ٹھوس کتاب کے مقابلہ میں حنفیوں کی طرف سے امام طحاویؒ کا اپنی مختصر پیش کرنا کوئی معمولی بات نہیں ہے اور معاملہ صرف اسی پر ختم نہیں ہوگیا۔ ان شروح وحواشی کے سوا جو اس وقت تک مختصر طحاوی پر علماء احناف نے لکھے ہیں ان میں سے علاوہ عام مصنفین جیسے احمد بن علی الوراق وغیرہ کے حنفیوں کے دو جلیل القدر فاضلوں یعنی صاحب احکام القرآن ابوبکر الجصاص المتوفی ۳۷۰ھ اور ان سے بھی بڑھکر علی بن محمد الاسیجابی المتوفی ۵۳۵ھ ہیں، جن کا یہ فخر بھی کیا کم ہے کہ ان کے ایک شاگرد صاحب ہدایہ کی کتاب ہدایہ آج سات ساڑھے سات سو سال سے تمام مشرقی ممالک کے درس میں داخل ہے کہتے ہیں کہ اسیجاب چینی ترکستان کا کوئی شہر ہے، گویا اسی دن کے واقعہ نے مصر اور چینی ترکستان جیسے دور دست علاقوں کا علمی ڈانڈا ملادیا۔ اسیجابی کے متعلق طاش کبری زادہ نے لکھا ہے۔

لم یکن بما وراء النهر فی زمانه من یحفظ المذهب مثله۔ [1] ماوراء النہر میں اسیجابی کے زمانہ میں کوئی آدمی ایسا نہیں تھا جسے مذہب (فقہی مسائل) اتنے زبانی یاد ہوں۔

طحاوی کی مختصر کے متعلق یہ کام تو خیر گھر میں علماء احناف کرتے رہے۔ لیکن اس سے زیادہ اس کا اثر شوافع پر پڑا، سب جانتے تھے کہ مختصر المزنی کے رد میں قاضی بکار نے جو "کتاب جلیل" لکھی تھی وہ اگرچہ مردہ ہوگئی لیکن طحاوی نے اپنے مختصر سے اسی کتاب کو زیادہ قوت دیکر زندہ کر دیا ہے کیونکہ بتا چکا ہوں کہ امام طحاوی نے اپنی اس کتاب کو کتب ابی حنیفہ یعنی امام محمد کی کتابوں سے الگ ہو کر مزنی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے۔ یعنی مزنی کی مختصر کے ہر باب کے مقابلہ میں طحاوی نے بھی وہی باب قائم کیا ہے اور جہاں جہاں مزنی نے حنفی نقطۂ خیال پر تنقید کی ہے۔ طحاوی نے پوری طاقت سے اس کا جواب دیا ہے اس لئے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ عام فنون کے برعکس وہ زیادہ تر اختلافی مسائل پر مشتمل ہے [2]

طحاوی کی یہ کتاب شوافع پر سخت گراں گذر رہی تھی لیکن کسی کی ہمت نہیں ہوتی تھی کہ میدان

---

[1] مفتاح السعادۃ ج ۲ ص ۱۳۸ - [2] کشف ص ۱۴۱-۲۔

میں اترے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ امام شافعیؒ تو خیر امام ہیں لیکن مختصر طحاوی کا مقابلہ اگر کوئی کر سکتا تھا تو المزنی ہی کا قلم کر سکتا تھا، لیکن افسوس کہ حالات ایسے پیدا ہوئے کہ ان کی زندگی میں طحاوی اپنی کتاب مرتب نہ کر سکے۔

بہر حال اس کتاب کے بعد عام طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شافعیوں کا رنگ بہت پھیکا پڑتا چلا جاتا تھا جس کا ثبوت میں ابھی پیش کروں گا، اس لئے "شافعیت" کے ہمدردوں میں بڑی کھلبلی مچی ہوئی تھی ان میں حدیث کے جاننے والے تو بہت تھے لیکن مزنی کی مختصر ہو یا طحاوی کی دونوں میں حدیث سے زیادہ فکری و نظری قوت سے کام لیا گیا تھا اور اس کے ساتھ حدیث کے لحاظ سے بھی کوئی گوشہ کمزور نہ تھا کیونکہ امام طحاوی بخلاف عام علماء احناف کے دونوں کے مرد تھے، جس کا اعتراف جیسا کہ ذکر ہو چکا ان کے ایک حریف نے قاضی ابو عبداللہ کے بھرے اجلاس میں کیا تھا۔

جہاں تک میرا خیال ہے تقریباً سو سال تک مصر ہو یا بغداد، خراساں ہو یا حجاز حالانکہ ہر جگہ علماء شافعیہ کی خاص تعداد پائی جاتی تھی، اور ان میں بڑے بڑے لوگ تھے لیکن مختصر الطحاوی کے مقابلہ میں کسی کا قلم نہ اٹھا۔

امام بیہقیؒ | بالآخر چوتھی صدی کے وسط میں گویا طحاوی کی وفات سے تقریباً سوسوا سو سال بعد ایک عالم ابوبکر احمد بن الحسین بن علی خراساں کے مشہور شہر نیشاپور کے علاقہ بیہق میں پیدا ہوئے جو عام طور پر علمی دنیا میں البیہقی کے نام نامی سے مشہور و معروف ہیں۔ سنہ ولادت ۳۸۴ھ اور وفات ۴۵۸ھ ہے۔

حافظ بیہقی میں بچپن ہی سے سعادت و ہوشمندی کے آثار نمایاں تھے ذہبی نے لکھا ہے کہ

کتب الحدیث وحفظ من صباہ [1] حدیث لکھی اور اس کو یاد کیا بچپن ہی سے۔

پھر قوتِ فہم اور حسنِ حافظہ میں نمایاں امتیاز رکھتے تھے۔ ان کو اپنے طلبِ علم کے سلسلہ میں جس کا دائرہ

---

[1] تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۳۱۰

خراساں، عراق، حجاز، جبال سب کو محیط ہے اور تقریباً سو سے اوپر اساتذہ سے استفادہ کا موقعہ ملا۔ ایک تعلیمی خصوصیت ان کو یہ حاصل ہوئی کہ مشہور محدث جلیل صاحب مستدرک الحاکم سے علم حدیث اور شافعی مذہب کے ممتاز فقیہ ناصر بن محمد ابوالفتح المروزی سے فن فقہ کے سیکھنے کا کافی موقعہ ملا۔ گویا اس طرح سے حدیث اور فقہ دونوں کی جامعیت جیسا کہ طحاوی کے حال میں نقل کر چکا ہوں، کم علماء کو میسر آتی ہے مگر ان کو ہر ایک سے بہرۂ وافر ملا، حدیث کے متعلق صرف اتنا ہی کافی ہے کہ بالاتفاق تمام مورخین ان کو حافظ الحدیث کے لقب کے ساتھ

من کبار اصحاب الحاکم ابی عبداللہ ابن البیع فی الحدیث [1] — ابو عبداللہ ابن البیع یعنی الحاکم کے بڑے ممتاز تلامذہ میں ان کا شمار ہے یعنی حدیث میں۔

قرار دیتے ہیں۔ نیز ان دونوں علوم کے علاوہ مشہور شافعی متکلم و اصولی علامہ ابن فورک جو خاص کر عبداللہ بن کرام رئیس فرقہ کرامیہ سے مناظرہ کے لئے غزنین سلطان محمود کے دربار میں بلائے گئے تھے اور بقول ابن خلکان سلطان کے سامنے

جرت بھا مناظرات — بن کرام اور ابن فورک میں مناظروں کا سلسلہ جاری رہا

ان سے کافی طور پر انھوں نے استفادہ کیا تھا، یہی وجہ ہے کہ لوگ ان کے استاد الحاکم کے مقابلہ میں لکھتے ہیں کہ

والزائد علیہ فی انواع العلوم [2] — بیہقی کا مرتبہ بعض علوم میں استاد (حاکم) سے بڑھا ہوا ہے

ایک عجیب اتفاق یہ بھی تھا کہ ان کے استاد الحاکم اور ابن فورک دونوں کے دونوں اپنے زمانہ میں قلم کے بادشاہ تھے۔ حاکم کی تالیفات کے متعلق کہتے ہیں کہ

صنف فی علومہ ما یبلغ الفا و خمسمائۃ [3] — ایک ہزار پانچسو کے قریب ان کے تصانیف کی تعداد ہے

---

[1] ابن خلکان ذہبی مراۃ۔ [2] ابن خلکان۔ [3] ایضاً ج ۱ ص ۴۸۴۔

اور تقریباً یہی حال ابن فورک کا بھی ہے۔

بلغت مصنفاتہ فی اصول الفقہ و الدین اصول فقہ اصول دین معانی القرآن وغیرہ علوم میں ان

ومعانی القرآن قریبا من مائۃ مصنف[۱] کی تصنیفات کی تعداد سو کتابوں کے قریب پہنچی ہیں۔

الغرض کچھ ایسے مواقع علامہ بیہقی کو ملتے رہے جنکا نتیجہ یہ ہوا کہ

جمع بین علم الحدیث والفقہ وبیان علل، علم حدیث وفقہ کے جامع بن گئے اور حدیث کے علل بیان کرتے

الحدیث والجمع بین الاحادیث[۵۳] اور مختلف حدیثوں میں تطبیق دینے میں ان کو کمال حاصل تھا۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ سب کچھ سیکھنے سکھانے پڑھنے پڑھانے کے بعد بجائے اس کے کہ یہ اپنے علم سے کوئی دنیاوی سربلندی حاصل کرتے جیسا کہ اس زمانہ میں عام دستور تھا ابوالحسن بیہقی گھوم گھما کر پھر اپنے گاؤں خسروجردی میں آکر گوشہ گیر ہو گئے۔ یہ خسروجرد دراصل نیشاپور کے پرگنہ بیہق کے بہت سے گاؤں میں ایک چھوٹا سا گاؤں تھا حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان المحدثین میں لکھا ہے کہ

بیہق نام چند دیہ است متصل در سبت بیہق چند گاؤں ہیں جو نیشاپور سے بیس کوس کے فاصلہ پر واقع ہیں

کروہے از نیشاپور کہ مجموع آں دیہات را ان چند دیہاتوں کو مجموعی طور پر بیہق اسی طرح کہتے ہیں جیسے دہلی

بیہق گویند مثل بارا ہر بانہ در نواح دہلی[۵۳] کے اطراف بارا ہر بانہ کے لفظ کا اطلاق چند دیہاتوں پر ہوتا ہے۔

الغرض علاقہ بیہق کے کسی مختصر سے گاؤں خسروجرد میں عزلت نشین ہو گئے اور وہیں نہایت سادہ فقیرانہ زندگی بسر کرنے لگے۔ ذہبی نے عبدالغافر کی تاریخ نیشاپور سے نقل کیا ہے۔

کان علی سیرۃ العلماء قانعا بالیسیر علماء کی روش پر تھے یعنی تھوڑے پر بس کرنیوالے اپنے زہد و

متجملا فی زھدہ وورعہ۔ تقوی کے ساتھ لپٹے ہوئے اور اس پر ڈٹے رہنے والوں میں تھے۔

غالباً خسروجردی کے زمانہ کا یہ حال ہے جس کا ذکر الیافعی نے مراۃ میں کیا ہے کہ۔

---

[۱] ابن خلکان ج ۱ ص ۴۸۲۔ [۵۲] ذہبی ج ۳ ص ۳۱۰۔ [۵۳] ص ۴۹۔

ان سرد الصوم ثلاثین سنۃ[۵۱] بیہقی نے تیس سال تک مسلسل روزے رکھے ہیں۔

تحصیل کمال کے بعد اس طرح سے ایک دیہات کی طرف واپس لوٹنے جہاں ظاہر ہے کہ نہ طلبہ زیادہ تعداد میں مل سکتے ہیں اور نہ عقیدتمندوں کا جھمیلا ہو سکتا ہے اس قسم کی زندگی گذارنے کا خصوصاً بڑے بڑے مصنفین اساتذہ کی خدمت میں رہنے کے بعد لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ درس و تدریس تذکیر و وعظ قضاء افتار وغیرہ سے زیادہ اپنی عافیت کی زندگی میں اکثر و بیشتر تالیف و تصنیف میں مشغول رہے۔ چونکہ خاندانی طور پر یہ شافعی تھے اور ان کے جتنے بڑے اساتذہ ہیں وہ بھی شافعی المسلک ہی تھے خصوصاً الحاکم کا شغف تو امام شافعیؒ سے اتنا بڑھا ہوا تھا کہ ایک مستقل کتاب ہی فی فضائل الشافعیؒ تصنیف کی تھی۔ اس لئے قدرتی طور پر ان کو شافعی مکتب خیال ہی کے متعلق کتابوں کی تصنیف کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ میرا خیال ہے کہ اس سلسلہ میں ان کی پہلی کتاب وہی ہے جس میں انھوں نے حضرت امام شافعیؒ کے نظریات و مجتہدات کو جواب تک مولفات بغدادیہ (اقوالِ قدیمہ) اور مولفات مصریہ (اقوالِ جدیدہ) نیز تلامذہ کی مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے تھے اور تقریباً دو سو سال سے اسی منتشر اور پراگندہ حال میں پائے جاتے تھے جمع کیا ہے چیونٹیوں کے منہ سے شکر کا جمع کرنا آسان نہ تھا لیکن خدا نے امام بیہقی کو توفیق عطا فرمائی اور جیسا کہ ابن خلکان اور یافعی نے لکھا ہے۔

ھو اول من جمع نصوص الشافعیؒ[۵۲] پہلے آدمی بیہقی ہیں جنھوں نے دس جلدوں میں فی عشر مجلدات[۵۳] امام شافعی کے نصوص اور تصریحات کو جمع کیا ہے۔

ملک میں عام طور پر ان کی شہرت اور امام شافعیؒ سے عقیدت کا عام چرچا اگر ایسے اہم کام کے انجام دینے کے بعد ہونے لگا ہو تو کیا تعجب ہے۔

---

۵۱ مراۃ ج ۳ ص ۸۲۔ ۵۲ مگر تعجب ہے کہ ذہبی نے نصوص الشافعی کی کل تین جلدیں ہی بتائی ہیں۔

۵۳ ابن خلکان ص ۱۲۰ و یافعی ص ۸۲۔

سنین کے حساب سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ بیہقی اپنے اس مختصر گاؤں میں تقریباً ۵۰ سال کی عمر تک مقیم رہے، ظاہر ہے کہ جن علمی کمالات اور غیر معمولی حفظ وذکاوت کے وہ مالک تھے پھر جن کثیر التالیف اساتذہ یعنی الحاکم اور ابن فورک کی صحبتوں میں انھوں نے زندگی گذاری تھی وہ ان کو نچلے اور بیکار بیٹھنے کیسے دیتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نصوص الشافعی کے بڑے کام سے فارغ ہونے کے بعد انھوں نے شافعی مذہب کے متعلق کسی اور خدمت کے انجام دینے کا ارادہ کیا۔ شاید کام شروع کر چکے تھے یا کرنے والے تھے کہ اسی عرصہ میں طبقہ شافعیہ کے بعض علماء کو ان کی اس غیر معمولی محنت کو دیکھکر جو نصوص الشافعی کے مرتب کرنے میں اٹھائی تھی اور شافعیوں پر دو سو سال سے جو بات بطور قرض کے چڑھی چلی آئی تھی اس کو اتارا تھا، ان کو خیال گذرا کہ اسی قسم کا دوسرا قرض جو ہمارے طبقہ پر ایک مدت سے باقی چلا آرہا ہے کیوں نہیں بیہقی ہی سے اس کے چکانے کی استدعا کی جائے۔

میری مراد امام طحاوی اور ان کی کتابیں خصوصاً مختصر کبیر ومختصر صغیر سے ہے جس میں المزنی کے مقابلہ میں حنفیہ کی جانب سے پورا زور دکھایا گیا تھا اور سچ تو یہ ہے کہ طحاوی کی اور کتابیں بھی خواہ وہ کسی مقصد سے لکھی گئی ہوں۔ مثلاً معانی الآثار ہو یا مشکل الآثار اگر براہ راست نہیں تو بالواسطہ اس کی زد بھی شافعیت ہی پر پڑتی تھی اور ایسی زد تھی جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، سو سال تک کوئی اس کے مقابلہ کے لئے شافعیوں میں تیار نہ ہو سکا تھا، بہر حال یہ تجویز طے ہوئی کہ ابوالحسن بیہقی کو طحاوی کے مقابلہ میں کھڑا کیا جائے۔ کیونکہ طحاوی کے مقابلہ کے لئے جس جامعیت کی ضرورت تھی وہ ان میں پائی جاتی تھی افسوس ہے کہ اس شافعی عالم یا ان علماء کا خصوصیت سے تو مجھے پتہ نہ چل سکا لیکن یہ بات کہ طحاوی کے مقابلہ میں بیہقی کو باضابطہ تحریک کے ذریعہ سے آمادہ کیا گیا۔ اس کا ذکر تو خود علامہ بیہقی نے اپنی کتاب "معرفۃ السنن والآثار" میں کیا ہے۔ کتاب الطہارت بالماء کے باب سے پہلے وہ خود ارقام فرماتے ہیں۔

وحین شرعت فی هذا الکتاب بعث الی بعض اخوانی من اهل العلم بالحدیث بکتاب ابی جعفر الطحاوی وشکا فی ما کتب الی ما رای فیه من تضعیف اخبار صحیحة عند الحفاظ حین خالفها رایه وتصحیح اخبار ضعیفة عندهم حین وافقها رایه وسالنی ان اجیب عما احتج به مما حکم۔

جب اس کتاب کو میں نے لکھنا شروع کیا تو اہلِ علم میں سے بعض بھائیوں نے ابوجعفر طحاوی کی کتاب بھیجی اور ان کی بحث شکایت کی یعنی طحاوی کی کتابوں میں ان کو جب یہ محسوس ہوا کہ حفاظِ حدیث کے نزدیک جو خبریں صحیح ہیں اگر اس کی رائے سے یہ خبریں مخالف ہیں تو ان کو ضعیف قرار دے دیا ہے اور حفاظِ حدیث کے پاس جو حدیثیں کمزور ہیں ان کو قوی کر دیتا ہے اگر اس کی رائے کے موافق ہوتی ہیں۔ ان ہی اہلِ علم صاحب نے طحاوی کی اس شکایت کے بعد مجھ سے خواہش کی کہ طحاوی نے جن چیزوں سے استدلال کیا ہے [illegible]

نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تجویز کوئی شخصی رائے تھی یا کسی جماعت کی طرف سے بیہقی کے پاس پیش کی گئی تھی لیکن تجویز اور تجویز کے ساتھ خود ابوجعفر طحاوی کی کتابوں کا بھیجنا یہ خود دلیل ہے کہ صرف کسی سرسری شکل میں بیہقی سے اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ باضابطہ زور ڈالا گیا ہے کہ وہ اس کام کو اپنے ہاتھ میں لیں اور اسی لئے پورے طور پر مسلح کر کے یعنی طحاوی کی کتابوں کے ساتھ یہ تجویز ان کے پاس بھیجی گئی۔ بیہقی پر بھی اس تجویز کا پورا اثر ہوا۔ صرف یہ نہیں کہ وہ اپنی کتاب میں طحاوی کے اعتراضات کو بھی پیشِ نظر رکھنے پر آمادہ ہو گئے بلکہ اس کے بعد خود لکھتے ہیں کہ اس مہم کی سرانجامی سے ابتک ہر شافعی عالم جو ہچکچا رہا تھا، قبل اس کے کہ میں اس کے سر کرنے پر آمادہ ہو جاتا معاملہ کی اہمیت کے مدنظر اپنے لئے غیبی قوت سے نئی امداد لینا بھی ضروری قرار دیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیہقی نے خود اپنے قول کے مطابق استخارہ کیا اور استخارہ کے بعد[1]

درین دریائے بے پایاں دریں طوفانِ موج افزا
دل افگندیم بسم اللہ مجریها و مرسٰها

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۲۸۶ -

اور سو سال سے جو قرض شافعیہ پر حنفیوں کا باقی چلا آرہا تھا اس کے اتارنے کے لئے آستین چڑھالیں گو مجھے اس کا اب تک کوئی ثبوت نہیں ملا ہے لیکن غالب قرینہ ہے کہ اس سلسلہ میں مختلف جہات سے ان کے پاس کتابیں فراہم کی گئیں، آخر جب ابوجعفر طحاوی کی تالیفات ان کے مستعد ہونے سے پہلے ان کے پاس بھیجے گئے تھے تو آمادہ کرنے والوں نے آئندہ ہر قسم کی امداد سے دریغ کیوں کیا ہوگا، خصوصاً اگر اس واقعہ کو بھی پیش نظر رکھ لیا جائے کہ یہی وہ زمانہ ہے جس میں علماءِ شافعیہ کے سب سے بڑے قدر شناس اور عفیف تمنند نظام الملک طوسی اسی نیشاپور میں ملک شاہ سلجوقی کے مطلق العنان نائب السلطنت تھے جو علاوہ محط العلماء الشافعیہ ہونے کے خود بھی ایک بڑے عالم تھے۔ کبھی کبھی درس حدیث کا حلقہ اپنے ایامِ وزارت میں بھی قائم کیا۔ بلکہ اگر اسے بدگمانی نہ سمجھی جائے تو کہہ سکتا ہوں کہ حافظ بیہقی کو فکری و نظری امداد بھی باہر سے پہنچائی جاتی ہو تو کچھ تعجب نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ادھر علامہ بیہقی نے طحاوی کے مقابلہ میں قلم اٹھایا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبل اس کے کہ کتاب لکھ کر تیار ہو جائے۔ طبقہ شافعیہ میں اس کتاب کی دھوم مچی ہوئی تھی حتیٰ کہ بعض لوگوں نے تو تکمیل کتاب سے پہلے ہی شافعیوں کی حنفیوں پر فتح کے خواب دیکھنے شروع کئے یعنی صرف خیالی خواب نہیں جو شاید اس زمانہ کا ہر شافعی عالم تقریباً دیکھ ہی رہا ہوگا بلکہ واقعی خواب لوگوں کو نظر آنے لگے۔

خود حافظ بیہقی کا بیان ہے کہ ابھی کتاب پوری بھی نہیں ہوئی تھی کہ ان کے ایک شاگرد جن کا نام محمد بن احمد تھا انھوں نے علامہ بیہقی سے آکر ایک دن بیان کیا

رائت الشافعی فی النوم وبیدہ جزء	میں نے خواب میں امام شافعی کو دیکھا کہ ان کے
من ھذا الکتاب وھو یقول قد کتبت	ہاتھ میں اس کتاب کا جزء ہے اور فرمارہے ہیں آج
الیوم من کتاب الفقیہ احمد سبعۃ	فقیہ احمد کی کتاب سے سات اجزا میں نے نقل کئے
اجزاء وقال قرئتھا۔	اور میں نے اس کو خود پڑھا۔

یہ محمد بن احمد صاحب نے ایک ہی دفعہ نہیں بلکہ جب کچھ اور اجزا پورے ہوئے تو پھر اسی قسم کا خواب دیکھا کیونکہ اس خواب کے بعد آگے یہ الفاظ بھی ہیں۔

وراہ بعید ذالک		اسی قسم کے خواب انھوں نے بعد کو بھی دیکھے۔

محمد بن احمد صاحب کے متعلق تو "اصد قہم لھجۃ" کے ذریعہ سے خود ان کے استاد نے صفائی پیش کردی ہے لیکن ان کے بعد ایک دوسرے شافعی بزرگ جیسا کہ ان سے بھی حافظ بیہقی ہی راوی ہیں اگرچہ ان کے نام کی صراحت نہیں کی گئی ہے اور نہ "لھجۃ" کی توثیق کی گئی ہے۔ اسی قسم کا خواب دیکھا چنانچہ فرماتے ہیں۔

فی صباح ذالک الیوم رای فقیہ آخر		اسی دن کی صبح میں میرے بھائیوں (شاگردوں) متقدوں
من اخوانی الشافعی قاعدا فی الجامع		میں سے ایک فقیہ نے دیکھا کہ امام شافعی جامع مسجد میں ایک تخت
علی سریر وھو یقول استفدت الیوم		پر بیٹھے ہوئے ہیں اور فرما رہے ہیں کہ الفقیہ (یعنی بیہقی) کی کتاب
من کتاب الفقیہ حدیث کذا وکذا۔		سے آج ہی میں نے فلاں فلاں حدیث کا علم حاصل کیا۔

ذہبی کے تذکرۃ الحفاظ میں ہے کہ بیہقی کے صاحبزادے اسمٰعیل جن کا لقب شیخ القضاۃ تھا فرماتے تھے کہ ان دونوں خوابوں کی اطلاع مجھے میرے والد نے دی۔ واللہ اعلم بالصواب۔ شوافع نے اس خواب کو کیسے برداشت کرلیا جس میں امام شافعیؒ کے متعلق دعوی کیا گیا ہو کہ اپنے مقلد کی کتاب سے امام نے خود استفادہ کیا، لیکن جب شوافع اس کو تسلیم کرتے ہیں تو ہمیں ان راویوں پر شک کرنے کا کیا اختیار ہے خصوصاً جب خود حافظ بیہقی یا ان کے صاحبزادے کی طرف ان کو منسوب کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام طحاویؒ کی تردید کی تجویز پاس ہوئی اور علامہ بیہقی کو اس پر آمادہ کیا گیا۔ استخارہ وغیرہ کرکے وہ اس پر آمادہ ہوئے اور قبل اس کے کہ کتاب پوری ہو، شوافع کا بیان ہے کہ صرف عالم ناسوت اور شہادت ہی میں نہیں بلکہ دوسرے عالم میں بھی اس کا چرچا اس کی تکمیل سے پہلے بڑے زور و شور سے ہونے لگا

حتیٰ کہ امام شافعیؒ تک کی روح اس سے استفادہ کے لئے حاضر ہوئی اور یہ سارا قصہ تو کتاب کی تکمیل سے پہلے کا ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جس دن یہ کتاب مہذب و مرتب ہو کر پوری کتاب کی شکل میں تیار ہوئی ہوگی اس وقت شافعی طبقات میں کیا دھوم مچی ہوگی۔ تاریخوں میں لکھا ہے کہ جب علامہ بیہقی اپنے گاؤں خسرو جرد میں معرفۃ السنن کو لکھکر فارغ ہوئے تو فوراً نیشا پور سے ان کے پاس پیغام بھیجا گیا کہ آپ اس کتاب کو لیکر خود نیشا پور تشریف لائیے یہ پیغام کن لوگوں کی طرف سے آیا تھا، ابن خلکان نے تو مجہول کے صیغہ میں ذکر کیا ہے کہ

وطلب الی نیشاپور لنشر العلم	علم کی اشاعت کے لئے نیشا پور بلائے گئے دعوت قبول کی اور
فلجاب وانتقل الیہا [1]	خسروجرد سے منتقل ہو کر نیشا پور آگئے۔

لیکن ذہبی نے بلانے والوں کا ذکر ذرا زیادہ واضح لفظوں میں کیا ہے یعنی

طلب منہ الائمۃ الانتقال من الناحیۃ	نیشاپور کے ائمہ اور پیشواؤں نے استدعا کی کہ دیہات (ناحیہ) سے
الی نیشاپور لسماع الکتب۔ [2]	منتقل ہو کر مرکزی شہر نیشا پور کتابوں کے سنانے کیلئے آجائیں۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلانے والے عوام نہیں تھے بلکہ الائمہ تھے جس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ عام علماء بھی نہیں تھے کیونکہ اس زمانہ کی اصطلاح کی رو سے "الائمہ" تو علماء کے اسی طبقہ کو کہہ سکتے ہیں جو علماً کے طبقہ میں بھی سب سے زیادہ سر برآوردہ اور ممتاز ہوں، ابن خلکان نے "لنشر العلم" کا لفظ لکھکر بات کو مجمل کر دیا۔ حالانکہ ذہبی نے بجائے اس کے لکھا ہے کہ بیہقی کو نیشا پور کے ائمہ نے بلایا تھا تاکہ اپنی کتابیں خود اپنی زبان سے لوگوں کو سنائیں۔

یہاں بظاہر یہ خیال گذر سکتا ہے کہ جو کتاب شوافع نے طحاوی کے توڑ پر بیہقی سے لکھوائی تھی یعنی معرفۃ السنن محض اس کے سنانے کا تو اس میں ذکر نہیں ہے لیکن خود ذہبی نے اس کے بعد جس واقعہ کا ذکر

---

[1] ابن خلکان ج ۱ ص ۲۱۔ [2] ذہبی ج ۳ ص ۳۱۱۔

کیا ہے، اس سے یہ مسئلہ بھی صاف ہوجاتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جب علامہ بیہقی نے نیشاپور کے ائمہ کے پیغام کو منظور فرمالیا اور پورے ۷۵ سال کی جو زندگی خسروجرد کے گوشہ انزوا میں گذری تھی۔ کیونکہ ذہبی نے لکھا ہے کہ خسروجرد سے نیشاپور بیہقی " فی سنہ احدی[۴۴] واربعین" میں آئے اور اس حساب سے ان کی عمر ۷۵ سال کی ہوتی ہے۔ بہرحال جب وہ نیشاپور پہنچ گئے تو چوتھی صدی کا یہ شہر جو ہر اعتبار سے قریب قریب بغداد اور فسطاط (مصر) کا ہمسر تھا۔ یہاں انہی ائمہ کی جانب سے یہ انتظام کیا گیا کہ ان کے لئے ایک مستقل مجلس مرتب کی گئی۔ یعنی باضابطہ ایک حلقہ قائم کیا گیا اور کن لوگوں کا حلقہ؟ کیا معمولی طالب علموں، یا عام شہریوں کا۔ خود ذہبی لکھتے ہیں کہ ائمہ اس مجلس میں حاضر ہوتے تھے۔ وہی ائمہ بطور مستفیدین اور معتقدین کے اس حلقہ میں شریک تھے پھر اس حلقہ میں بیہقی کو کس چیز کے سنانے کا حکم دیا گیا۔ ابن خلکان نے نشر العلم کہہ کے بات پر پردہ ڈال دیا، لیکن ذہبی نے صاف کھل کر لکھا ہے کہ

اعدولہ المجلس لسماع کتب المعرفة۔	امام بیہقیؒ کے لئے مجلس اس لئے مرتب کی گئی تا کہ ان کی کتاب معرفۃ السنن سنی جائے۔

کون کہہ سکتا ہے کہ" الائمہ" کے اس گروہ میں صرف نیشاپور ہی کے شافعی علماء رہتے تھے۔ یا باہر کے بھی علماء اس کتاب کو سننے کے لئے تشریف لائے تھے جب اس کے سماع کے لئے اتنا انتظام کیا گیا تھا تو کیا تعجب ہے کہ باہر سے بھی لوگ آئے ہوں۔

معرفۃ السنن والآثار چار جلدوں میں ختم ہوتی ہے۔ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اتنی ضخیم کتاب کتنے دنوں میں ختم ہوئی ہوگی اور جب ختم ہوئی ہوگی تو علماء شوافع جو حنفیوں کے قرض کے بوجھ سے سو سال بعد ہلکے ہوئے تھے ان کی روحانی مسرت اور خوشی کی کوئی انتہا ہو سکتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جیسے کتاب کی تکمیل سے پہلے حافظ بیہقی کے تلامذہ نے گذشتہ بالا خواب دیکھے تھے

کتاب کی تکمیل، اور غالباً اس مجلسِ ائمہ میں سماع کے بعد ایک ممتاز سربرآوردہ عالم محمد بن عبدالعزیز المروزی نے خواب دیکھا جسے وہ خود ان الفاظ میں بیان کرتے تھے "میں نے دیکھا کہ ایک تابوت آسمان کی طرف چڑھتا چلا جا رہا ہے اور اس پر نور تڑپ رہا ہے، تب میں نے کہا کہ یہ کیا ہے۔ کہنے والے نے جواب دیا کہ احمد بیہقی کے یہ تصانیف ہیں"

علامہ بیہقی کے صاحبزادے اسمٰعیل بیہقی پہلے تو ان خوابوں کو اپنے والد ابوبکر احمد بیہقی کے حوالے سے بیان کرتے تھے۔ ذہبی نے لکھا ہے کہ پھر فرمانے لگے۔

سمعت الحکایات الثلث　　　میں نے ان تینوں قصوں کو خود ان تینوں خواب

من الثلاثۃ المذکورین۔　　　دیکھنے والوں سے بھی سنا ہے۔

اور یہ تو اس کتاب کی شہرت عالمِ بالا میں تھی، رہی اس پست دنیا میں اس کی کیا قدر ہوئی اور علماء شافعیہ پر اس کتاب کا کیا اثر پڑا، اس کا اندازہ اسی ایک واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ چوتھی صدی میں شافعیوں میں جس گرامی ہستی پر بقول ابنِ خلکان اصحابِ شافعی کی ریاست ختم تھی اور جن کے سپرد منبر و محراب، خطابت و تدریس اور وعظ کی مجالس تھیں اور جن کو مشہور شافعی استاذ مطلق ابواسحاق شیرازی اس طرح خطاب کرتے تھے۔

یامفید المشرق والمغرب انت　　　اے مشرق و مغرب کو فائدہ پہنچانے والے آج

الیوم امام الائمہ۔　　　سارے جہان کے اماموں کے تم امام ہو۔

اور جن کی وفات پر کہا جاتا ہے کہ تمام بازار بند کر دیئے گئے تھے اور ان کا جو منبر جامع مسجد میں تھا وہ توڑ دیا گیا تھا اور طلبائے اپنی اپنی دواتیں اور قلم توڑ ڈالے تھے کامل ایک سال تک حالت یہی رہی۔ میری مراد "امام الحرمین" سے ہے شاید ہی کوئی کتاب علما اور علم کی تاریخ میں شوافع نے لکھی ہو جس میں بیہقی اور ان کے کارنامے کے متعلق "امام الحرمین" کا یہ فقرہ نہ نقل کیا جاتا ہو کہ وہ فرمایا کرتے تھے۔

مامن شافعی المذہب الا للشافعی علیہ منۃ　　　ایسا کون شافعی المذہب ہے جس پر امام شافعی کا احسان ہو

الا احمد البیھقی فان لہ علی الشافعی منۃ [۱] مگر صرف احمد بیہقی کہ ان ہی کا امام شافعیؒ پر احسان ہے۔

لوگ امام الحرمین کے اس فقرہ کو پڑھتے ہیں اور گذر جاتے ہیں لیکن سچ پوچھئے تو ان چند الفاظ میں، امام الحرمین نے اس تاریخ کو بیان کر دیا ہے جسے خدا جانے کتنے اوراق میں بیان کرنے کی میں نے کوشش کی ہے اور اب بھی مطمئن نہیں کہ جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ پورے طور پر کہہ سکا یا نہیں۔ گو اس کی کوئی صحیح سند مجھے اب تک نہیں ملی ہے کہ واقعی امام الحرمین نے ایسا ارشاد فرمایا تھا یا محض خوش اعتقاد شافعیوں نے اس فقرہ کو ان کی طرف منسوب کر کے اسے اچھالنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن اس فقرہ کی معنویت خود دلیل ہے کہ کسی عمیق النظر، ژرف نگاہ مفکر کا یہ قول ہے جس کی نگاہیں یہ دیکھ رہی تھیں کہ شافعی علما رسب کچھ کرتے رہے لیکن اگر طحاوی کے حملوں کا صحیح جواب ان کی طرف سے نہیں دیا گیا تو ایک دن دنیا سے شافعیت کا خاتمہ ہو جائے گا اور یہی مطلب ہے امام الحرمین کا اپنے اس فقرہ سے کہ

الا احمد البیھقی فان لہ علی الشافعی منۃ مگر احمد بیہقی کہ ان کا امام شافعی ہی پر احسان ہے۔

میں نے جو کہیں یہ دعویٰ کیا تھا کہ طحاوی کی کتابوں سے شافعیت کا رنگ پھیکا پڑتا چلا جا رہا تھا اور وعدہ کیا تھا کہ اس کا ثبوت آگے آ رہا ہے میرا اشارہ اسی طرف تھا اس کی گواہی میں شافعیوں کے امام الائمہ اور مفید المشرق والمغرب، صاحب المنبر والمحراب امام الحرمین کو ہی پیش کرنا چاہتا تھا، اگر امام الحرمین کے کلام کا یہ مطلب نہیں ہے تو بتایا جائے کہ امام بیہقیؒ نے طحاوی کے رد کے سوا امام شافعی پر اور کون بڑا احسان کیا۔ یہ بات کہ انھوں نے فقہ شافعیہ کے متعلق بہت سی کتابیں لکھی ہیں یہ ان کی کوئی خصوصیت نہیں ہے خود ان کے استاد الحاکم ہی کا کام ان سے زیادہ ہے۔ شافعیوں کے الباز الاشہب ابن سریج ہی کی تصنیفات کی تعداد چار سو بتائی جاتی ہے۔ آخر اگر بیہقی کا اصلی کارنامہ طحاوی کے مقابلہ میں شافعی

---

[۱] الیافعی و ابن خلکان ص ۲۱۔

مذہب و مسلک کی تائید نہیں ہے تو پھر تمام شوافع ان کو

کان من اکثر الناس نصرًا   بیہقی امام شافعی کے مذہب کے سب سے زیادہ اور

لمذھب الشافعی۔ [۵۱]   سب سے بڑے مددگاروں میں ہیں۔

کیوں کہتے ہیں، واقعہ یہی ہے کہ امام طحاوی نے شافعیت پر جولا جواب بے پناہ حملے کئے تھے اگر بیہقی ان کے مقابلہ میں نہ کھڑے ہوجاتے تو خدا ہی جانتا ہے کہ شافعیت کا دنیا میں کیا حشر ہوتا، حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے بستان المحدثین میں امام الحرمین کے مذکورہ بالا فقرہ کو نقل فرمانے کے بعد بالکل بجا طور پر ارشاد فرمایا ہے کہ " بتائید و نصرت او (بیہقی) رواج ایں مذہب (شافعیت) دو بالا گشتہ [۵۲]

بہرحال اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ ابوبکر احمد البیہقی نے مسلک شافعی کی بقا و ترویج میں بڑا انقلابی کام کیا، اوروں کو ان کے کام سے اطمینان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن شافعیوں کا جو طبقہ طحاوی کے اعتراضات اور تنقیح کی وجہ سے دل گرفتہ ہو رہا تھا اگر اس طبقہ کی تسلی ان کی کتابوں سے ہوگئی اور جب وہ کہتے ہیں کہ ہوگئی تو پھر ان کی خدمات کی نہ قدر کرنے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے۔

نیشاپور کی ائمہ کی مجلس نے خود بیہقی کے حلقہ میں شریک ہوکر جب ان کا حوصلہ بڑھایا اور اسی نیشاپور کے امام الائمہ نظام الملک طوسی کے سب سے زیادہ چہیتے[۵۳] اور معظم و محترم عالم امام الحرمین نے اپنے مذکورہ تاریخی فقرہ سے ان کو امام شافعی کا محسن قرار دیکر گویا پوری دنیا نے شافعیت کا محسنِ اعظم قرار دیا۔ قدرتی طور پر اس کا یہی نتیجہ ہونا چاہئے کہ اس سلسلہ میں حافظ بیہقی کی سعی و محنت کی رفتار اور تیز ہوجائے۔ انھوں نے معرفۃ السنن کے بعد پھر ٹھیک مختصر الطحاوی کے کبیر و صغیر کے مقابلہ میں دو سنن کبیر و صغیر لکھیں اور جس طرح امام طحاوی کی مختصر کی خصوصیت یہ تھی جسے نقل کرچکا ہوں " رتبہ علی

---

[۵۱] ابن خلکان۔ [۵۲] بستان المحدثین ص ۵۰۔ [۵۳] تاریخوں میں لکھا ہے کہ اسلامی دور کے اس سب سے بڑے وزیر کا حال یہ تھا کہ جس وقت امام الحرمین ملنے تشریف لاتے (بالغ فی اکرامہ واجلسہ فی مسندہ) ان کی تعظیم میں مبالغہ سے کام لیتے اور اپنی مسند خاص پر انھیں جگہ دیتے۔ (ابن خلکان)

ترتیب المزنی" ٹھیک بیہقی نے بھی اپنی اس صغیر و کبیر کو جیسا کہ حاجی خلیفہ لکھتے ہیں۔

السنن الکبیرۃ والصغیرۃ کتابان لابی بکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی وھما علی ترتیب مختصر المزنی [1]

سنن کبیرہ اور سنن صغیرہ یہ دونوں کتابیں ابوبکر احمد بن الحسین بن علی بیہقی کی ہیں۔ مزنی کی مختصر کی جو ترتیب ہے وہی ترتیب بیہقی کی ان دونوں کتابوں کی ہے۔

اس موقعہ پر ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا چاہئے کہ شوافع نے بیہقی کی کتابوں کی جتنی قدر کی جتنا اسے دنیا میں روشناس کرانے کی کوشش کی۔ ان کی کتابوں کی تعریف میں کہی۔

ماصنف فی علم الحدیث مثلہ تھذیبا وترتیبا وجودۃ

علم حدیث میں ان کی کتاب اپنی ترتیب و تہذیب اور استواری و جودت کی خوبیوں کے لحاظ سے ایسی کتاب ہے کہ کہا جا سکتا ہے ایسی کوئی کتاب علم حدیث میں اب تک نہیں لکھی گئی

جیسا کہ سبکی نے لکھا ہے یا ذہبی نے

عمل (البیہقی) کتبا لم یسبق مثلہا

بیہقی نے ایسی کتابیں تصنیف کیں کہ ان کتابوں سے پہلے اس کی مثال نہیں ہے

جیسا کہ آگے معلوم ہوگا بعض شافعیوں نے تو قسم تک کھائی ہے کہ فقہ شافعی میں کوئی صحیح درک پیدا ہی نہیں کر سکتا جب تک بیہقی کی "معرفت" نہ پڑھے۔ الغرض خود بیہقی کے معاصرین جن میں امام الحرمین بھی ہیں، اور ان کے بعد ہر ملک اور ہر طبقہ کے شوافع بیہقی اور ان کی کتابوں کی تعریف میں رطب اللسان رہے اور ہیں، حتیٰ کہ حاجی خلیفہ جو حنفی ہیں ان کے قلم سے ان ہی تعریفوں سے متاثر ہو کر یہ جملہ سنن صغیر و کبیر کے متعلق بے ساختہ نکل گیا کہ

لم یصنف فی الاسلام مثلھما

(صرف مذہب شافعی کے لحاظ سے نہیں بلکہ) اسلام میں ان دونوں کتابوں جیسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔

اسی کا نتیجہ ہے جیسا کہ الیافعی نے لکھا ہے۔

---

[1] کشف ج ۲ ص ۴۶۷۔

للبیھقی تصانیف کثیرۃ بلغت الف جزء نفع اللہ تعالیٰ بہا المسلمین شرقا وغربا وعربا وعجما۔	بیہقی کی بہت سی تصنیفیں ہیں جن کی ضخامت ایک ہزار جز تک پہنچتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے شرق وغرب عرب وعجم کے مسلمانوں کو ان کتابوں سے نفع پہنچایا۔

اور ہماری حکومتِ آصفیہ نے باوجود حنفی المسلک ہونے کے امام بیہقی کی سب سے بڑی کتاب السنن الکبیر[1] جو ان کے علم کی انسائیکلوپیڈیا ہے دس ضخیم جلدوں میں حال میں شائع کی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ جس کے مقابلہ میں یہ ساری ہنگامہ آرائیاں ہوئیں یعنی امام طحاوی ان کی غیر تو غیر خود حنفیوں نے بھی جیسی کہ چاہیئے قدر نہ کی حد یہ ہے کہ اس وقت تک ان کی مختصر کبیر تو خیر صغیر بھی طبع نہ ہوسکی۔ مدت ہوئی کہ صرف ایک کتاب معانی الآثار بغیر کسی تصحیح اور اہتمام کے ہندوستان سے لیتھو میں شائع ہوئی اور نہایت نامکمل ناقص غلط مسخ شکل میں چند سال ہوئے کہ مشکل الآثار کی کچھ جلدیں مطبع دائرۃ المعارف نے شائع کی ہیں جو مطبع کا قصور نہیں بلکہ علماء احناف کی اس بے توجہی کا نتیجہ ہے کہ ہندوستان جیسے قدیم اسلامی بلکہ حنفی ملک اور مسلمانوں کی عظیم ترین آبادی میں اس کا بجز ایک ناقص غلط نسخہ کے اس وقت تک کوئی کامل صحیح نسخہ نہ مل سکا تھا، خدا کرے اس کتاب کی تکمیل اور امام کی دوسری زرین کتابوں کی اشاعت کی توفیق مسلمانوں کو عموماً اور دائرۃ المعارف کو خصوصاً میسر ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنے گاؤں خسروجرد سے نیشاپور بلائے جانے کے بعد جہاں تک میرا خیال ہے حافظ بیہقی کا مستقل مستقر نیشاپور ہی رہا۔ سترہ سال تک وہ اسی شہر میں درس وتدریس املا وتحدیث کے ساتھ اپنے مشن (نصرت مذہب الشافعی) میں پورے انہماک کے ساتھ مشغول رہے اور چوہتر سال کی عمر پاکر ۴۵۸ھ ہجری میں پانچویں صدی کے وسط میں نیشاپور ہی میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے بھی لکھا ہے کہ حافظ بیہقی کی لاش کو تابوت میں رکھکر بیہق لائے اور خسروجرد میں دفن کیا[1]۔

---

[1] بستان المحدثین ص ۵۰۔

اور اس میں شبہ نہیں کہ کیفیتاً کچھ ہی کہا جائے لیکن کماً اور مقدار وضخامت کے حساب سے بیہقی کے قلمی کارنامے امام طحاوی کی خدمتوں سے بہت زیادہ ہیں۔ گذر چکا کہ لوگوں نے بیہقی کے تالیفات کے متعلق اندازہ کیا ہے کہ ہزار جزء سے زیادہ ہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ باوجود اتنے بڑے جلیل محدث ہونے کے لوگ لکھتے ہیں کہ

لم یکن عندہ سنن النسائی ولا جامع الترمذی ولاسنن ابن ماجہ[1] | ان کے پاس نہ نسائی کی سنن تھی اور نہ جامع ترمذی اور نہ ابن ماجہ کی سنن تھی۔

حالانکہ امام طحاوی کے متعلق تو لوگوں کا خیال ہے کہ براہِ راست نسائی سے بھی وہ روایت کرتے تھے تعجب ہے کہ یہ کتابیں اب تک کیسے نہیں پہنچیں اور یہ ایک اہم مسئلہ ہے جس پر بحث کرنے کی ضرورت ہے، اگر یہ واقعہ ہے تو پھر حافظ بیہقی کی علمی منزلت اور بلند ہوجاتی ہے کہ امام طحاوی سے وسائل بلکہ عمر کی کمی کے باوجود جیسا کہ چاہیے مقابلہ کا حق ادا کردیا، اگرچہ کہا جا سکتا ہے کہ گو امام طحاوی کی عمر ۸۳ سال کے قریب ہوئی لیکن ان کی زندگی کا بیشتر حصہ پریشانیوں میں گذرا۔ لکھنے لکھانے کا وقت نسبتاً ان کو کم ملا، بخلاف بیہقی کے وہ تو شروع ہی سے لکھنے میں مشغول ہوگئے، یہاں محدثین کا ایک لطیفہ یاد آیا۔ مشہور محدث حافظ ابوعمر ابن الصلاح نے ایک بات لکھی ہے کہ

سمعت شیوخنا یقولون طول العمر دلیل للرجل باشتغالہ باحادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ | اپنے استادوں سے میں نے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ درازی عمر اس بات کی دلیل ہے کہ اس شخص کی زندگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی خدمت میں بسر ہوئی ہے۔

اور یہ تو اپنے شیوخ سے انھوں نے سنا تھا، آگے اپنا ذاتی تجربہ بھی بیان کرتے ہیں۔

ویصدقہ التجربۃ فان اھل الحدیث[2] اذا تتبعت اعمارھم تجدھا فی غایۃ الطول | تجربہ سے اس کی تصدیق بھی ہوتی ہے تم علم حدیث کے خادموں کے حالات کا تتبع کرو تو پاؤ گے کہ انھوں نے عموماً انتہائی طویل عمریں پائی ہیں

---

[1] ذہبی ص ۳۱۰۔ [2] کشف الظنون ج ۱ ص ۳۲۷۔

میری غرض اس لطیفہ کے نقل کرنے سے یہ نہیں ہے کہ میں امام طحاوی کے طول عمر کو حافظ بیہقی کی عمر کے مقابلہ میں اشتغال بالحدیث کی زیادتی کی دلیل بنانا چاہتا ہوں۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی چیزوں کو کلیہ نہیں قرار دیا جا سکتا لیکن ابن الصلاح کے جن شیوخ کا "طول العمر دلیل للرجل اشتغالہ بالحدیث" دعویٰ تھا ان کے دعوی کی بنیاد پر کوئی حنفی اگر اس راہ سے بھی طحاوی کی حدیث دانی کو بیہقی کی حدیث دانی پر ترجیح دے تو شاید الزامی حجت بننے کی اس میں صلاحیت ہو۔

خیر یہ تو ایک لطیفہ تھا، کہنا یہ ہے کہ اس اہتمام و انتظام کے ساتھ پانچویں صدی کے وسط بلکہ تقریباً آخر میں حنفیت پر شافعیت کی طرف سے یہ جوابی حملہ ایک ایسے وقت میں ہوا کہ جس فن کی راہ سے یہ حملہ کیا گیا اور اس علمی مقابلہ میں جو ہتھیار استعمال کیا گیا تھا، بیچارے احناف کم از کم اس زمانہ تک پہنچتے پہنچتے اگر اس ہتھیار سے بالکل بیگانہ نہیں تو بہت کچھ نامانوس ہو چکے تھے۔ چونکہ خلافیات میں فیصلہ کا یہ طریقہ کہ سنداً جو روایت سب سے زیادہ قوی ہو آنکھ بند کر کے اس کو ترجیح دیدینی چاہئے۔ یہ بالکلیہ حضرت امام شافعیؒ کا ابتدائی نظریہ تھا اور اس کے لئے متن حدیث سے زیادہ ان رجسٹروں کے متعلق ماہرانہ بصیرت حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ جنھیں فن رجال کے ائمہ نے رواۃِ حدیث کے متعلق مختلف اوقات میں مرتب فرمایا ہے، حنفیوں میں ترجیح کا یہ طریقہ شروع ہی سے ناپسندیدہ تھا۔ اس لئے ان کو حدیث کے اس خاص شعبہ سے پہلے بھی چنداں تعلق نہ تھا اور جیسے جیسے دین و علم سے زیادہ دنیا طلبی لوگوں میں بڑھی اور بھی اس سے بیگانگی بڑھتی ہی چلی گئی۔ عموماً فقہ اصولِ فقہ (جو حکومت کا قانون تھا) اور ان ہی میں زیادہ مہارت حاصل کرنے کے لئے ذہنی اور ادبی علوم کی طرف لوگوں کا عام رجحان بڑھتا چلا جاتا تھا۔ طاش کبری زادہ جو دسویں صدی کے عالم ہیں انھوں نے اپنی کتاب مفتاح السعادۃ میں اگرچہ اپنے عہد کے علماء احناف کا یہ حال لکھا ہے کہ

ان قصاری نظر ابناء ھذا الزمان فی علم الحدیث النظر فی مشارق الانوار للصاغانی	ہمارے زمانہ کے لوگوں کی انتہائی پرواز علم حدیث میں آج کل مشارق الانوار صغانی پر ختم ہوتی ہے اور اگر کہیں اونچے ہو کر تم بغوی

فان ترفعت الی مصابیح البغوی خلت انہا ــ کے مصابیح تک پہنچ گئے تو باور کرنے لگوگے کہ محدثین کے
تصل الی درجۃ المحدثین وما ذالک الا لجھلہم ــ درجہ تک تم پہنچ گئے اور یہ نتیجہ ہے علم حدیث سے جاہل ہونے
بالحدیث بل لوحفظہما عن ظہر قلب و ــ کا۔ واقعہ یہ ہے کہ کوئی اگر ان دونوں کتابوں کو
ضم الیہما من المتون مثلیہما لم یکن محدثا ــ اگر زبانی بھی یاد کرلے جب بھی وہ محدث نہیں ہوسکتا
حتی یلج الجمل فی سم الخیاط (ج ۲ ص ۳) ــ جب تک کہ اونٹ سوئی کے ناکہ سے نہ گذرے"

اور یہ تو حنفی مدارس اور حلقہ ہائے درس میں حدیث کا عام نصاب تھا۔ باقی اگر اس فن میں مہارت خصوصی کوئی حاصل کرنا چاہتا تھا تو طاش کبری زادہ جیسے محتاط بزرگ کے قلم سے یہ الفاظ نکلتے ہیں۔

وانما اللذی یعد ہ اھل ھذ الزمان بالغا ــ اور اس زمانہ میں فنِ حدیث کی انتہائی چوٹی تک پہنچنے والا
الی النھایۃ ویناد ونہ محدث المحدثین ــ آدمی جسے محدث المحدثین اور بخاری العصر کا خطاب دیا
وبخاری العصر من اشتغل بجامع ــ جائے وہ ہے جو ابن کثیر کے جامع الاصول کے ساتھ
الاصول لابن الاثیر مع حفظ علوم ــ اشتغال رکھتا ہو اور اس کے ساتھ "علوم الحدیث" جن
الحدیث کمختصر ابن الصلاح او ــ فنون کا نام ہے ان کے مختصرات مثلاً ابن الصلاح یا
التقریب والتیسیر للنووی ونحو ذلک۔ ــ تقریب یا نووی کی تیسیر یا ان ہی جیسی کتابوں کا عالم ہو۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا، یہ رپورٹ یقیناً دسویں صدی ہجری کی ہے، لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ ہم جس زمانہ کا ذکر کر رہے ہیں تقریباً یہ حادثہ حنفی اسکولوں پر اسی زمانہ میں پیش آچکا تھا ہمیں طاش کبری زادہ کے متعلق اس کو بھی اپنے سامنے رکھ لینا چاہیے کہ زمانہ ان کا خواہ کچھ ہی ہو لیکن جس مکان اور مقام میں بیٹھے ہوئے یہ الفاظ ان کے قلم پر آئے ہیں وہ مسلمانوں کی سیاسی قوت کا اس زمانہ میں آخری نقطۂ کمال تھا۔ میری مراد قسطنطنیہ سے ہے، جہاں ترکوں کے اقبال کا آفتاب بڑے آب و تاب سے چمک رہا تھا، اس لئے حنفی علماء کی برگزیدہ ترین جماعت کا اس زمانہ میں اس کو مرکز ہونا چاہیے

گویا یہ حال اس طبقے کے چوٹی کے افراد کا تھا اور یہ کیفیت صدیوں سے چلی آرہی تھی۔

اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بیچارے حنفیوں میں بیہقی کی ان کتابوں سے کیسی کھلبلی مچی ہوگی، اپنی سیاسی قوتوں کے زور سے خواہ اس کمزوری کی تلافی کرتے ہوں، لیکن علم کے حلقہ میں جس قسم کی خفت پانچویں اور چھٹی صدی کے تاج الشریعت اور شموس الائمہ، صدر الملة والدین[۵۱] لوگوں کو اٹھانی پڑتی ہوگی۔ سچی بات یہ ہے کہ اب بھی اس کے تصور سے طبیعت جھینپ جاتی ہے۔

ایک طرف شافعیوں کی جانب سے بیہقی کی کتابوں کے متعلق جو طحاوی کے توڑ پر لکھی گئی تھیں جیسا کہ السبکی سے شاہ عبدالعزیز صاحب نے نقل فرمایا ہے کہ "من قسم می خورم برآں کہ این پنج کتاب را در عالم نظیرے نیست" [۵۲]

ان جلفی الفاظ میں گویا فھذا براھینی فجئنی بمثلھا۔ کا چیلنج پر چیلنج دیا جارہا تھا لیکن بیچارے احناف جو بیہقی کی گرفتوں کا اگر کچھ جواب دے سکتے تھے تو وہ کیسا بسنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے بدنام تھا اور جس راستہ سے حریف جواب طلب کرتا تھا اس کے چلنے والے احناف میں یا بالکلیہ نہیں تھے یا کچھ تھے بھی تو وہ برائے نام۔ آخر مشارق الانوار اور مصابیح کی مقطوع السند حدیثوں کے پڑھنے والوں سے بھلا رجالی بحثوں اور ابن قطان، یحیٰی بن معین، علی بن مدینی، احمد بن حنبل جیسے ائمہ کی ناقدانہ راؤں کی کیا توقع کی جاسکتی تھی۔ بقول طاش کبری زادہ اس کے لئے تو ضرورت تھی ایسے آدمیوں کی جو

---

[۵۱] اس "الملة والدین" کی مٹی پچھلی صدیوں میں جتنی پلید ہوئی ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے الیافعی مراۃ الجنان میں لکھتے ہیں۔ ثم عموا التلقیب بالدین فیما بعد حتی السوقة والفجرة لقبوھم نور الدین وشمس الدین وزین الدین وکمال الدین واشباہ ذالک، ممن ھم ظلام الدین وشین الدین ونقص الدین واشباہ ذالک من اضداد الدین

آخر میں ایک بزرگ ابن عجیل کے قول پر بدتمیزی کے اس طوفان کو ختم کرتے ہیں ھذہ الالقاب فلم اجد منھا صادقا الا صارم الدین یعنی قاطع الدین (مراۃ الجنان ج ۳ ص ۱۳۶)

[۵۲] بستان المحدثین ص ۵۰۔

عرف الاسانید والعلل و اسماء الرجال والعالی والنازل وحفظ مع ذالك جملة مستكثرة من المتون ... ویسمع ماذکرناها وکتب الطبقات وزاد علی الشیوخ وتکلم فی العلل والوفیات والاسانید کان فی اول درجات المحدثین [1]

سندوں کے حالات سے واقف ہو، ان کے علل جانتا ہو، اسماء الرجال اور سند کی عالی ونازل قسموں کے سمجھنے میں مہارت ہو، اس کے ساتھ معتد بہ معقول سرمایہ متون کا اسے محفوظ ہو، اور ان چیزوں کے ساتھ جن کا میں نے ذکر کیا۔ طبقات کی کتابوں کا بھی اس نے مطالعہ کیا ہو، شیوخ اور اساتذہ جتنے پڑھا سکتا ہو ان کو پڑھا یا ہو، اور علل وفیات اسانید کے متعلق خود اس نے گفتگو کی ہو، تب جا کر محدثین کے ابتدائی

اول درجات سے ظاہر ہے کہ اردو کا اول درجہ نہیں، بلکہ طبقہ محدثین کے ابتدائی درجہ میں ایسا آدمی شمار ہو سکتا ہے۔ اور یہ چیزیں تو بقول شخصے حافظ بیہقی کے گھر کی چیزیں تھیں۔ ان کی ساری عمر ان ہی چیزوں کی تلاش وتفتیش حفظ وتنقیح میں گذری تھی مگر ان کے سوا فقہی وجدلی پایہ بھی ان کا کچھ کمزور نہ تھا۔ ابن فورک اور مروزی ان کے اساتذہٗ اصول وفقہ، معمولی درجہ کے لوگ نہ تھے۔

سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ احناف پر بیہقی کی کتابوں کا ایسا رعب چھایا کہ شوافع تو خیر حافظ بیہقی کے علمبردار ہی تھے۔ خود حنفیوں کے زبان وقلم پر بھی ہم ان کی کتابوں کے متعلق وہی ستائش ومدح کے الفاظ پاتے ہیں کہ جواب تک صرف شافعیوں سے سنتے تھے۔ حاجی خلیفہ کے الفاظ تو میں نقل ہی کر چکا ہوں، طاش کبری زادہ جیسے متبحر فاضل بھی بیہقی کے متعلق اس جامعیت کے اعتراف پر اپنے کو مجبور پاتے ہیں مفتاح السعادۃ میں فرماتے ہیں۔

ابوبکر احمد بن الحسین البیھقی کان اوحد دھرہ فی الحدیث والتصانیف ومعرفۃ الفقہ [2]

ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی اپنے وقت کے یگانہ روزگار شخص حدیث کے فن اور اپنے تصانیف نیز فقہ کے علم کے لحاظ سے تھے۔

---

[1] ص ۳ - [2] ج ۲ ص ۱۵ -

"فی الحدیث والتصانیف" تک تو خیر غنیمت تھا، آگے ایک حنفی عالم کا "الفقہ" کے متعلق بھی بیہقی کو "اوحد دھرہ" کہنا کوئی معمولی بات نہیں ہے اور کمال یہ ہے کہ "الفقہ" میں جہاں انھوں نے البیہقی کو "اوحد دھرہ" قرار دیا ہے وہیں الحدیث کے سلسلہ میں بیچارے امام طحاوی کا "احقر زمانہ" کی حیثیت سے بھی تذکرہ نہیں کیا ہے۔ حالانکہ محدثین کی فہرست میں امام بخاری اور مسلم کے ساتھ محی الدین النووی الحسین البغوی ابن الاثیر الجزری بلکہ بخاری کے شارحین میں سے ابن حجر ہی نہیں، الکرمانی اور مسلم کے شارح قاضی عیاض تک داخل ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ حافظ بیہقی کے متعلق شافعیوں کی زبان کچھ ایسا نقارہ خدا بنی کہ حنفیوں کو اس کے سوا کوئی دوسرا چارہ بھی نظر نہ آتا تھا، آخر وہ کیا کرتے اسلامی ممالک کے اتنے طول وعرض میں پھیلے ہونے کے باوجود کسی طرف سے کوئی آواز جواب میں جب نہیں اٹھتی تھی تو اس کے سوا اور کیا باور کیا جاتا کہ شافعیت کا حنفیت پر یہ حملہ لاجواب ہے، بیہقی کی وفات ۴۵۸ھ یعنی پانچویں صدی کے وسط میں ہوئی پانچویں بھی گذر گئی اور کہیں سے جہاں تک مجھے معلوم ہے حنفیوں کی طرف سے کوئی پتہ بھی نہ کھڑکا چھٹی بھی گذرنے لگی اور گذرتی رہی، تاآنکہ بالآخر گذر ہی گئی، اور سناٹے کا وہی عالم ساری حنفی دنیا پر چھایا رہا، طحاوی کے قرض کے اتارنے میں شافعیوں کی طرف سے تاخیر ضرور ہوئی تھی مگر صدی پوری ہوتے ہوتے انھوں نے ایک ایک پیسہ بے باق کر دیا تھا اور یہاں ایک سے آگے بڑھکر مسلم دوسری صدی بھی ختم ہوگئی۔ دوسری صدی کے بعد تیسری بھی ختم ہورہی تھی۔ اس کے بھی اسی پچاسی سال گذر چکے تھے لیکن حنفیوں کے جمود وسکون کی وہی حالت تھی۔ وہ تو علمائے احناف نے اپنے عام متبعین کو حدیث وفنون حدیث سے بیگانہ رکھا تھا اس لئے خیریت ہوگئی کہ بیہقی کے محدثانہ تنقیدات کا وزن عام حنفیوں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان کے مولویوں کو بھی صحیح معنی کر کے محسوس نہ ہوا ورنہ اگر کہیں ان لوگوں میں بھی حدیث کا چرچا اسی شکل میں رہتا جیسے شوافع اور حنابلہ میں ہے تو جہاں تک میرا خیال ہے ان صدیوں میں خدا ہی جانتا ہے کہ حنفیوں کی کتنی آبادیاں شافعیت کے دائرہ میں داخل ہو جاتیں۔

لیکن ٹھیک جب ساتویں صدی قریب تھی کہ ختم ہو جائے، اب اسے حضرت امام ابوحنیفہ کا روحانی تصرف خیال کیجئے یا اتفاقی حادثہ سمجھئے۔ اسی مصر میں جہاں سے اس علمی معرکہ کی ابتدا، ہوئی تھی حنفی علما رکا ایک خاندان جو نسلاً ماردینی یعنی کرد تھا اور اس لئے الترکمانی کی نسبت سے مشہور تھا۔ اسی خاندان سے ایک عالم علی بن عثمان بن ابراہیم المارديني اٹھے۔ غالباً مصر میں ان کے والد عثمان ہی باہر سے تشریف لائے تھے السیوطی نے حسن المحاضرہ میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

انتھت الیہ ریاسۃ الحنفیہ بالدیار المصریہ مصری علاقوں میں ان ہی پر حنفیوں کی ریاست منتہی ہوئی ہے

صاحب جواہر المضیہ ان کے شاگرد ہیں انھوں نے یہ بھی اضافہ کیا ہے۔

سمع من الدمیاطی والابرقوھی عثمان بن ابراہیم ماردینی الترکمانی نے دمیاطی اور ابرقوہی سے حدیث سنی تھی۔

الدمیاطی جو شافعی المذہب عالم ہیں ان کو جلال الدین سیوطی نے الامام العلامہ الحافظ الحجۃ النسابہ شیخ المحدثین سے ملقب کیا ہے، علاوہ ان القاب کے انکا یہ بھی بیان کیا ہے کہ

طلب الحدیث فرحل وجمع فاوعی علم حدیث کی طلب میں سفر کیا پس بہت کچھ سمیٹا اور جمع کیا۔

پھر ساتویں صدی کے ایک عالم المزی ہیں ان کا قول الدمیاطی کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ۔

ما رأیت فی الحدیث احفظ منہ (ص ۱۵۰) میں نے حدیث کا دمیاطی سے بڑا حافظ نہیں دیکھا۔

ابن الترکمانی عثمان کا نسلاً احناف کے خاندان سے ہونا اور مصر میں پھر دمیاطی جیسے حفاظ حدیث سے سماعت حدیث میرے خیال میں ان ہی دونوں باتوں کا نتیجہ ان کی فقہ وحدیث کی جامعیت ہے ماسوا اس کے ایک خاص چیز قابل غور یہ بھی ہے کہ ساتویں صدی کے اختتام پر حنفیوں میں ہم ایک غیر معمولی انقلاب بھی محسوس کرتے ہیں، خصوصاً مصری علمار میں میرا مطلب یہ ہے کہ احناف کے دو مشہور ماہر حدیث علامہ جمال الدین زیلعی صاحب تخریج ہدایہ وکشاف اور حافظ مغلطائی شارح بخاری، یہ دونوں حنفی مشہور محدثین اسی صدی کی پیداوار ہیں اور عجب اتفاق ہے کہ دونوں کے دونوں مصری ہیں۔ اسی ماحول میں علی بن عثمان

الترکمانی کی تعلیم وتربیت ہوئی تعلیم تو انھوں نے والد سے پائی جو خود حدیث وفقہ کے جامع تھے۔ فقہ کا اندازہ تو اسی سے ہو سکتا ہے کہ امام محمد کی جامع جیسی فقہ کی چیستان کے شارح ہیں اور حدیث کا حال تو گذر ہی چکا کہ الدمیاطی کے شاگرد ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ڈھائی سو سال سے حنفیوں پر جو لقبا یا علم حدیث سے بے پروائی برتنے کی سزا میں چلا آرہا تھا اس کی ادائیگی کے لئے قدرت نے ان ہی علامہ علاء الدین علی بن عثمان الماردینی الترکمانی کا انتخاب کیا۔ یہ اپنے وقت میں مصر کے قاضی القضاۃ تھے اور کئی پشتوں تک یہ عہدہ ان ہی کے خاندان میں رہا۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی ان کے علمی مقام کے متعلق ارقام فرماتے ہیں کہ۔

علاء الدین الشہیر بابن الترکمانی — علامہ علاء الدین جو ابن الترکمانی کے نام سے مشہور ہیں۔

کان اماما شیخا بارعا کاملا مدققا — یہ امام وشیخ تھے۔ عقلی اور نقلی فنون میں صاحب تبحر و تدقیق

متبحرا لفنون العقلیۃ والنقلیۃ — تھے اور غیر معمولی درجہ کے صاحب کمال تھے۔

پھر اس اجمال کی تفصیل فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

لہ الید الطولیٰ فی الحدیث والتفسیر والباع — حدیث وتفسیر میں بڑی زبردست دستگاہ تھی اور فرائض حساب

الممتد فی الفرائض والحساب والشعر والتاریخ — شعر، تواریخ میں بھی ان کی نظر کا دائرہ وسیع تھا۔

اور یہ ایک تو حنفی عالم کی شہادت ہے۔ مشہور شافعی اور شافعی العصبیت عالم جلال الدین السیوطی کے الفاظ بھی ان کے متعلق یہ ہیں کہ

کان اماما فی الفقہ والاصول والحدیث — فقہ اصول اور حدیث میں وہ امام وقت تھے۔

اگرچہ "الحدیث" کی امامت تسلیم کرتے ہوئے بھی "الفقہ والاصول" کے بعد "الحدیث" کے لفظ کو لانا بے معنی نہیں ہے لیکن ایک شافعی عالم کی اتنی شہادت بھی کافی ہے ابن الترکمانی کے براہ راست تلمیذ علامہ عبدالقادر مصری، جواہر مضیہ کے مصنف نے الفاظ کی ترتیب کو بدلتے ہوئے لکھا ہے کہ۔

کان اماما فی التفسیر والحدیث والفقہ   وہ (یعنی ابن الترکمانی) تفسیر وحدیث وفقہ و

والاصول والفرائض والشعر   اصول وفرائض وشعر میں امام تھے۔

اور میرے خیال میں ان کی علمی مناسبتوں کی صحیح ترتیب یہی ہے مگر علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی سے تعجب ہے کہ درر کامنہ میں ان کا ذکر کرتے ہیں مگر بڑی مشکل سے صرف دو لفظ یعنی

تَفَقَّہَ وَتَمَہَّرَ   فقہ حاصل کیا اور مہارت پیدا کی۔

کے سوا طبیعت زیادہ سخاوت پر آمادہ نہ ہوسکی۔ گویا حدیث کا ذکر ہی غائب ہے، حالانکہ ابن الترکمانی تقریباً پانچ چھ سو سال کے ایک علمی زنجیر کی طلائی کڑی ہیں؛ حافظ اس سے ناواقف بھی نہیں ہیں۔

بہر حال درخت کے پہچاننے کے لئے ہمیں پھل کا دیکھنا ہی کافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ڈھائی سو سال کے بعد بیہقی نے جس مورچہ پر قاہرانہ قبضہ کر رکھا تھا علامہ ابن الترکمانی کو خدا نے اس مہم کے سر کرنے کے لئے تیار کیا اور وہ اس کے لئے آمادہ ہوئے۔ نہایت سخت رنج دہ بات ہے کہ جواہر مضیہ کے مصنف حالانکہ ان کے شاگرد ہیں لیکن بندۂ خدا نے اپنی کتاب کے دس بارہ ورق متفرق طور پر اس خاندان کے مختلف افراد کے ذکر کے لئے وقف کئے، لیکن بجز رشتہ بتلانے اور الامام العلامہ وغیرہ تعریفی الفاظ کے کچھ نہیں لکھا کہ غنیم کے ایسے سخت مورچہ کی طرف پیش قدمی کرنے کا ارادہ جب علامہ نے کیا تو اس وقت کیا واقعات پیش آئے۔ بس جس طرح سبھوں نے ان کی تالیفات کی فہرست دیتے ہوئے ان کی اس کتاب کا ذکر کیا ہے انھوں نے بھی چند تعریفی الفاظ کے اضافہ کے سوا اور کوئی خاص بات نہیں لکھی ہے مگر یہاں ایک دلچسپ چیز یہ ہے کہ اس معرکۃ الآرا کتاب کا تذکرہ جواہر مضیہ میں تو باین الفاظ ہے۔

ووضع علی الکتاب الکبیر للبیھقی   ابن الترکمانی نے بیہقی کی کتاب کبیر کے متعلق ایک

کتاباً نفیساً نحوامن مجلدین (ج ا ص ۲۹۷)   نفیس کتاب تقریباً دو جلدوں میں لکھی ہے۔

سیوطی بھی لہ تصانیف کے ذیل میں "والرد علی البیھقی ص ۱۹۹" لکھکر آگے نکل گئے اور اس سے

بھی پر لطف طریقہ حافظ ابن حجر کا ہے کہ ان کی چند کتابوں کا نام لیتے ہوئے نہایت خاموشی کے ساتھ

لہ من التصانیف غریب القرآن ومختصر ابن الصلاح والجوھر النقی (ص ۸۴)

ابن الترکمانی کی تصنیفوں میں غریب القرآن ابن صلاح کی کتاب کا مختصر اور جوہر نقی ہے۔

حالانکہ ایک مورخ کی ذمہ داری ہونی چاہئے کہ آخر کچھ تو واقعہ کی طرف اشارہ کرے صرف "الجوہر النقی" کے لفظ سے اب اتنا داغ کس کا ہے جو البیہقی کے ہم قافیہ ہونے سے ادھر منتقل ہو جائے کہ اس کا تعلق حافظ بیہقی کی کتاب سے ہے۔ خیر ان لوگوں سے تو مجھے شکایت نہیں البتہ صاحب الجواہر المضیہ سے امید تھی کہ وہ کچھ روشنی ڈالیں گے مگر دو جلدوں میں ہے بہت اچھی ہے" اس کے لئے ان کی اطلاع کی کیا ضرورت تھی اتنا تو ہر اس شخص کو معلوم ہو سکتا ہے جس کی نظر سے کتاب گذر گئی۔ اس بندۂ خدا نے اپنے استاد کا کچھ حال بھی نہیں لکھا۔ صرف اتنی بات کہ میں نے ہدایہ کی حدیثوں کے متعلق جو کتاب لکھی تھی اس کا نام الکفایہ رکھ کر ان کے پاس لے گیا چونکہ ان کی ایک کتاب کا نام بھی الکفایہ تھا اس لئے مذاق میں فرمایا کہ تم نے یہ نام تو مجھ سے چرا لیا" بس استاد کی اس ظرافت کے سوا اور کوئی قابل ذکر بات ان کی کتاب میں نہیں پائی جاتی، البتہ[1] حافظ ابن حجر نے گو "الجوہر النقی" کو گول مول کر دیا لیکن انھوں نے اتنا حال اور لکھا ہے کہ وہ شوال ۷۴۸ھ میں قاضی بنائے گئے اور اسی کے ساتھ اس واقعہ کے ذکر کرنے کی حافظ نے نہ معلوم کیا ضرورت محسوس کی کہ

ونزل بخلعتہ الی منزل القاضی زین العابدین البسطامی الذی کان قبلہ فلما راہ بھت (درر ص ۸۴)

اور اپنے خلعت کے ساتھ وہ قاضی زین العابدین بسطامی کے گھر میں اترے جو ان سے پہلے قاضی تھے ابن الترکمانی ان کو دیکھکر حیران رہ گئے۔

اس کے ساتھ ان کی تصانیف کا ذکر فرمانے کے بعد لکھتے ہیں کہ

واشیاء کثیرۃ لم تکمل اور بہت سی چیزیں ان کی ہیں جو مکمل نہ ہوسکیں۔

گویا ان کا بہت سا کام ادھورا رہ گیا آگے فرماتے ہیں کہ

ولہ شعر وسط اوسط درجہ کے اشعار بھی ان کے پائے جاتے ہیں۔

(باقی آئندہ)

[1] حافظ عبدالقادر نے کتاب الجامع میں جس کو الجواہر المضیۃ کا تتمہ یا خاتمہ کہنا چاہئے۔ الجوہر النقی کو بہت سراہا اور کتاب کے مصنف پر کافی روشنی ڈالی ہے۔ ۱۲۔ برہان

اسلامی تمدّن

مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی

اس مضمون کی پہلی قسط برہان ستمبر ۴۲ء میں شائع ہوئی تھی کہ صاحبِ مضمون اسیرِ فرنگ ہوگئے اور مقالہ کا سلسلہ رک گیا۔ اگرچہ تھوڑے دنوں بعد ہی موصوف کے مسودات میں یہ پورا مقالہ مل گیا تھا مگر دوسرے مسلسل مضامین کی وجہ سے اب تک اس کی اشاعت کی نوبت نہیں آئی تھی اب ہم پھر اس سلسلہ کو شروع کرتے ہیں اور چونکہ فصل بہت ہوگیا ہے اس لئے پہلی قسط بھی از سرِ نو شائع کی جا رہی ہے۔ (برہان)

لغت سے قطع نظر جب ہم لفظِ "تمدن" بولتے ہیں تو اس سے زندگی کے وہ تمام شعبے مراد ہوتے ہیں جو دنیوی حیات و بقا کے لئے ضروری ہیں اور اس لئے کھانے پینے پہننے اور رہنے سہنے کے مخصوص طریقوں پر بھی تمدن کا اطلاق ہوتا ہے۔

جب کوئی شخص کہتا ہے کہ فلاں قوم کا یہ تمدن ہے تو اس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ اکل و شرب میں لباس میں اور بود و ماند میں اس کا یہ خاص طریقۂ زندگی ہے۔ ملک اور قوم کے نام پر تو دنیا میں تمدن کا ہمیشہ چرچا رہا ہے اور تاریخہائے قدیم و جدید اس ذکر سے پُر ہیں۔ ہم آپس میں بھی یہ کہتے رہتے ہیں کہ یہ یورپین تمدن ہے اور یہ ایشیائی تمدن اور ایشیا میں بھی یہ ہندوستان کا تمدن ہے اور یہ ایران کا یہ چینی تمدن ہے اور یہ جاپانی۔

تو کیا مذہب کے نام پر بھی کسی تمدن کو منسوب کیا جا سکتا ہے اور کیا کسی مذہب نے مذہبی نقطۂ نظر سے کسی ایسے تمدن کی تعلیم دی ہے جو ملک، وطن اور قوم کی خصوصیات و امتیازات کے باوجود مختلف

ممالک واقوام کے لئے یکسانیت رکھتا اور اس سلسلہ میں مساوات کی دعوت دیتا ہو؟

معلوم نہیں کہ اور مذاہب وملل اس کا کیا جواب دیں لیکن اسلام کا بے شبہ یہ دعویٰ ہے کہ وہ ایک ایسے ہمہ گیر مساوی تمدن کا حامل ہے جو اقوام وامم اور ممالک واوطان کے خصوصی امتیازات سے بالاتر ہو کر سب کو اس کی دعوت دیتا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ آنکھ بند کر کے اور حقائق سے منکر ہو کر ملکوں کی موسمی اور جغرافی خصوصیات وامتیازات کی بالکل پرواہ نہیں کرتا بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے تمدن کی دعوت دیتا ہے جس کی پابندی کے باوجود ہر اہلِ ملک اپنے طبعی، جغرافی، موسمی اور ملکی تغیرات وخصوصیات کے ساتھ ساتھ زندگی بسر کر سکتا ہے اور یہی اس ہمہ گیر تمدن کی خوبی اور برتری ہے کہ وہ اپنی قیود وحدود میں پابند انسان کو فطری ماحول کے خلاف مجبور بھی نہیں کرتا اور مختلف ممالک کی اقوام وامم کو ایک رشتہ تمدن میں بھی منسلک کر دیتا ہے۔

اسلام کے اس نظریہ کی تشریح وتفصیل کیا ہے؟ یہی آج کی صحبت میں ہمارا موضوعِ بحث ہے۔

گذشتہ سطور میں تمدن کے مفہوم سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے پیشِ نظر "اسلامی تمدن" کی تشریح وتوضیح میں بھی اس کو حسبِ ذیل شعبوں میں تقسیم کر کے جدا جدا ہر ایک شعبہ پر بحث کرنا مناسب ہوگا

(۱) اسلامی نقطۂ نظر سے تمدن کی اساس اور اس کے متعلق عام اصول واحکام۔

(۲) اکل وشرب (۳) لباس (۴) وضع قطع۔ (۵) بود وباند۔

تمدنِ اسلامی کی اساس

اسلامی معاشرت اور تمدن کی اصل یا اس کی اساس صرف ایک قانونی دفعہ پر قائم ہے اور وہ یہ کہ مسلمان کے شعبہ ہائے حیات میں ایسا کوئی عمل نہیں پایا جانا چاہئے جو دوسرے کسی مذہب کے امتیازی نشانات میں شمار ہوتا ہو۔

مطلب یہ ہے کہ کھانے پینے، پہننے، شکل وصورت اور بود وباند میں ایسا طریقہ نہ اختیار کیا

جائے جو غیر مسلم اقوام وامم کے مذہبی امتیازات یا نشانات کے لئے مخصوص ہو اور یہ کہا جا سکے کہ ایک مسلم نے "غیر مسلم شعار" کو اختیار کر لیا۔

کافر ومشرک گروہ کی مذہبی زندگی میں صرف اعتقادات شرک وکفر ہی وجہ امتیاز وتخصیص نہیں ہوتے بلکہ وہ اپنے مخصوص معتقدات کے اثرات اور مقتدایانِ مذہب کی عائد کردہ پابندیوں سے پیدا شدہ رسم ورواج کی بنا پر زندگی کے ہر شعبہ میں بعض ایسی خصوصیات وامتیازات رکھتا ہے جو اس کے جاہلی اعتقادات ومشرکانہ زندگی کے لئے وجہ امتیاز بن کر کفر وشرک کی زندگی کے لوازم بن جاتے ہیں اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ اگر ایک شخص مذہب اور مذہبی احکام سے ناآشنا ہو تب بھی جب وہ کسی شخص کو ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کو استعمال کرتا دیکھتا ہے تو فوراً یہ کہہ اٹھتا ہے کہ یہ فلاں جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔

غرض یہودی ہو یا نصرانی، مجوسی ہو یا مشرک، ان کے شعبہ ہائے حیات کا کوئی بھی طریق کار اگر ان کی معاشرت کا ایسا جزر بن گیا ہے کہ ان کے مذہبی یا قومی نشان وامتیاز کی حیثیت اختیار کر چکا ہے تو اسلامی تمدن کی سب سے پہلی اساس یہ ہے کہ "مسلم" کے لئے وہ طریقِ کار قطعاً غیر اسلامی ہے اور فقہ اسلامی اس کے لئے "حرام" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز کی یہ آیات اسی اساس واصل کا پتہ دیتی ہیں۔

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ	اور جس شخص پر ہدایت کی راہ واضح ہو جائے اور اس پر بھی
مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ	وہ اللہ کے رسول سے مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ
سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى	چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسے اسی طرف کو لیجائیں گے
وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَاۤءَتْ	جس طرف جانا اس نے پسند کر لیا اور اسے دوزخ میں پہنچائیں گے
مَصِيْرًا۔ (نساء)	اور یہ پہنچنے کی کیا ہی بری جگہ ہے۔
وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاۤءَهُمْ مِّنْ بَعْدِ	اور اگر تو ان (اہلِ کتاب) کی خواہشوں پر چلا اس علم

مَاجَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ اِنَّكَ اِذًا لَّمِنَ الظّٰلِمِيْنَ ۝ (بقرہ)	کے بعد جو تجھ کو پہنچ گیا ہے تو بیشک تو بھی ظلم کرنے والوں میں ہوگا۔

ان آیات کے جملے "غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ" اور "اتبعت اھواء ھم" میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ ایسا کوئی طریقہ نہیں اختیار کرنا چاہیئے جو "غیر مسلموں کا طریق" کہلایا جا سکے اور اس کو "مسلم طریق" کسی طرح نہ کہہ سکیں اور یہ صورت اسی وقت بنے گی جب وہ طریق کار غیر اسلامی شعار وامتیاز کی حیثیت اختیار کرے۔ نیز یہ کہ کفار اور مشرکین کی خواہشات کی پیروی ہرگز نہیں ہونی چاہیئے اور ایسا کرنا خدا کے تعلق کے ساتھ ناانصافی کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا اطلاق اعتقادات کے ماسوا ان تمام طریقوں پر کیا جائیگا جو رسوم وشعائر جاہلیت وکفر سے وابستہ ہیں۔

یہ اور اسی قسم کی دوسری آیات ہیں جن کے مفہوم کی وسعت کے پیش نظر مسطورۂ ذیل احادیث کو ان کی تفسیر وتشریح کہا جا سکتا ہے۔

عن ابن عمرؓ قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من تشبہ بقوم فھو منہ [۱]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس شخص نے کسی دوسری قوم کے ساتھ مشابہت کرلی تو وہ اسی قوم میں سے ہے۔
عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس منا من تشبہ بغیرنا۔ [۲]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جس نے ہم مسلمانوں کے علاوہ دوسروں کے ساتھ مشابہت کرلی۔

یعنی ایک شخص مسلمان ہونے کے باوجود "زنار، جنیو" پہنتا ہے یا "صلیب" گلے میں لٹکاتا ہے یا عود کو سوت یا ریشم کی رسی میں باندھ کر کمر پر پٹکے کی طرح باندھتا ہے تو بے شبہ یہ شخص بالترتیب مشرکین یا نصاریٰ

---

[۱] ابوداؤد۔ معجم اوسط للطبرانی۔ [۲] ترمذی۔

یا مجوس کے ساتھ مشابہت پیدا کرتا ہے اور اس کے لئے شریعتِ اسلامی کا یہ کہنا بجا ہوگا کہ یہ ہم میں (اہلِ اسلام میں) سے نہیں ہے۔

یا مثلاً ایک شخص اسلامی اعتقادات پر ایمانِ کلی رکھتا ہے اور خود کو مسلمان کہتا ہے تاہم سر پر ہندوؤں کی طرح چوٹی رکھتا، چوکا لیپ کر کھانا کھاتا، مسلمانوں کے ہاتھ کی چھوئی چیز کو ناپاک سمجھکر اس کو استعمال نہیں کرتا، عیسائیوں کی طرح گھر میں برکت کے لئے صلیب کے نشان بناتا، پادریوں کے سامنے کنفیشن (اظہارِ گناہ برائے توبہ) کرتا ہے۔ یا پارسیوں کی طرح آگ کے ساتھ تقدس کا معاملہ کرتا ہے تو دعویٰ اسلام کے باوجود وہ مسطورہ بالا آیات واحادیث کا مصداق ہے اور اس کو یہی کہا جائے گا کہ لیس منا یہ ہم میں سے نہیں ہے۔

غرض ان آیات واحادیث میں اس اتباع اور تشابہ کی سخت ممانعت کی گئی ہے جو مسلمانوں کے خلاف دوسری قوموں کے مذہبی شعار یا قومی شعار بن چکے ہوں یعنی وہ ایسے رسوم وشعائر ہیں جن کو اس لئے کیا جاتا ہے کہ دوسروں کو یہ تعارف رہے کہ یہ ہندو ہے یہ نصرانی ہے یہ یہودی ہے یا یہ مجوسی ہے۔ مثلاً ہولی میں رنگ کھیلنا اور ہندوؤں کے ساتھ ہولی کھیلنا۔ کرسمس میں نصاریٰ کی رسوم اور نوروز میں مجوس کی مشرکانہ رسوم ادا کرنا۔

یہ بھی واضح رہے کہ مشرکین، مجوس اور اہلِ کتاب کے تشبہ اور اتباع کی ممانعت سے متعلق ان آیات کا اطلاق اگرچہ بعض ایسے اعمال پر بھی ہوتا ہے جو متذکرہ بالا اقسامِ تشبہ میں داخل نہیں ہیں مگر وہ اطلاق آیات واحادیث کے عموم کے پیشِ نظر ہرگز نہیں ہوتا بلکہ ان خصوصی اور جزئی احکام کے تحت ہی ہوتا ہے جو ان خصوصی امور کے متعلق شارع کی جانب سے وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً ڈاڑھی منڈانے یا مونچھوں کو دراز کر کے بلند کرنے پر شریعتِ اسلامی نے جو ممانعت کی ہے وہ آیات اور احادیث زیرِ بحث کے عموم کے پیشِ نظر نہیں کی بلکہ اس لئے کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ خاص میں نصوص وارد ہوئی

ہیں ورنہ اگر صرف آیات واحادیث زیرِ بحث کا عموم اس کے لئے کافی ہوتا تو آج نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ممانعت پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا کیونکہ ایک طرف اگر یہ عمل مشرکین، نصاریٰ اور مجوس میں عمومی حیثیت سے پایا جاتا ہے تو دوسری جانب ڈاڑھی بڑھانا اور مونچھوں کا محو کرنا یا پست کرنا یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا خاص شعار بن گیا ہے تو اب ایک شخص اگر ڈاڑھی منڈاتا ہے تو اس کے سامنے ہم حدیث مَن تشبہ بقومٍ پڑھکر اس کے اس عمل پر نکیر کریں گے اور اگر وہی شخص چند روز کے بعد ڈاڑھی بڑھا کر سامنے آتا ہے تب بھی ہم کو یہود کے عمل کو سامنے رکھکر یہی حدیث من تشبہ بقوم پڑھنا اور اس کے اس عمل پر نکیر کرنا چاہئے اس لئے کہ اگر پہلا عمل مجوس، مشرکین اور عام نصاریٰ کا قومی شعار بن گیا ہے تو دوسرا عمل یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا شعار بن چکا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاءِ اسلام نے اصولِ فقہ میں تصریح کی ہے کہ کسی نص کے عموم پر عام طریقہ سے حکم لگانا صحیح نہیں ہے بلکہ فقہاء کا فرض ہے کہ وہ جس شے پر حکم لگانا چاہتے ہیں پہلے یہ دیکھ لیں کہ شارع کی جانب سے اس کے متعلق خاص اور جزئی کوئی حکم تو موجود نہیں ہے اگر ہے تو پھر اس شے پر اس خاص نص کے ماتحت حکم دینا چاہئے نہ کہ عام نص کے عموم کے ماتحت۔ ہاں اگر اثباتاً و نفیاً اس کے متعلق کوئی خاص حکم موجود نہ ہو تو پھر مجتہد اور فقیہ کے اجتہاد کو دخل ہوگا کہ وہ اس خاص مسئلہ کو عام نص کی جزئی سمجھتا ہے یا نہیں۔ لہذا ریش و بروت کے مسئلہ میں من تشبہ بقوم کے عموم کو پیش کرنے کی بجائے ان احادیثی نصوص کو پیش کیا جائیگا جو نبی معصوم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاص مسئلہ میں ارشاد فرمائے ہیں۔

البتہ جن امور کے متعلق ہم نے تصریح کی ہے وہ بلاشبہ کسی خاص نص کے وارد ہونے کے محتاج نہیں ہیں اور ممانعت تشبہ کے تحت میں نصوص کے عموم کے ماتحت داخل ہیں اس لئے کہ یہ وہ امور ہیں جو تشبہ بالغیر کے لحاظ سے مذہبی شعائر اور ملی رسوم و عوائد میں شمار ہوتے ہیں اور غیروں کی نظروں اور خود مسلمانوں کی نگاہوں میں مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز پیدا کرتے ہیں۔

"اسلامی تمدن" کی یہ اساس درحقیقت مسئلہ کا منفی پہلو ہے مگر بہت اہم اور بنیادی پتھر کی حیثیت رکھتا ہے، مسئلہ زیر بحث کا مثبت پہلو کیا ہے؟ اور وہ کس طرح تمدنِ اسلامی کے لئے اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے؟ یہ بات تنقیح طلب ہے اور چند ابتدائی مقدمات پر مبنی ہے۔

(الف) قرآنِ عزیز، حدیثِ رسول اور اجماعِ امت نے عملی زندگی کے شعبوں میں سے کسی شعبہ کے متعلق اگر بصراحت کوئی حکم دیا ہے تو وہ تمدنِ اسلامی میں شامل ہے اور صراحت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول یا عمل اور اپنی موجودگی میں صحابہ کے قول و عمل پر سکوت، یہ تینوں باتیں داخل ہیں۔

(ب) یہ "حکم" اپنے فقہی درجات کے اعتبار سے "فرض و واجب" ہے یا "سنت" یا "مستحب" یا "مباح" تو اس کو تمدنِ اسلامی میں وہی حیثیت دی جائے گی جو جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاءِ امت کے مسلک سے مطابقت رکھتی ہو کیونکہ "تمدنِ اسلامی" اور "مسلم کلچر" تمام مسلمانوں کی متحدہ امانت ہے۔ لہٰذا اس میں اس وسعت کو تسلیم کر لینا چاہئے ورنہ کسی بھی شے کو "مختلف فیہ مسائل" کی حیثیت میں لے آنے کے بعد اس کے متعلق "اسلامی تمدن" میں شمولیت کا دعویٰ صحیح نہیں ہو سکتا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ "اسلامی تمدن" اور "مسلم کلچر" کی تعیین و تحدید جب ہی ممکن ہے کہ وہ حنفی تمدن، شافعی تمدن، مالکی تمدن، حنبلی تمدن اور اہلحدیث تمدن میں منقسم نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں صرف "اسلامی تمدن" کہلاتا ہو۔ اور اس کے لئے صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاء کا مسلم ہو اور دوسری جانب یا سرے سے کوئی رائے مخالف ہی نہ ہو اور یا شاذ اقوال ہوں۔

جمہور اور اکثر فقہاء و مجتہدین کے قول کو شاذ اقوال پر ترجیح دینے کے اس مسئلہ کو تجدد پسندی کے اس دور میں یورپین قوانین کے طرز رائے شماری کی تقلید کے پیش نظر نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ اس اسلامی طرزِ فیصلہ کے مطابق تسلیم کرنا چاہئے جس کو سامنے رکھکر فقہاءِ امت اور علماءِ ملت جگہ جگہ مسائل کے متعلق یہ تحریر فرماتے ہیں "وعلیہ الاکثر" "وعلیہ الجمہور" یعنی اکثر فقہاء یا جمہور فقہا اور علماء کی رائے یہی ہے

اور کتبِ فقہ میں کثرت سے مذکور ہے" لانہ رائ الاکثر وعلیہ الفتویٰ" "وعلیہ الفتویٰ لانہ رائ الجمھور"
یعنی اکثر کی رائے اسی جانب ہے اور اسی پر فتوی ہے اس لئے کہ جمہور کی رائے اسی جانب ہے۔

(ج) جس شے کے متعلق نص نے "امر" کیا ہے وہ اگر فقہاءِ امت کے نزدیک "سنت" میں داخل ہے تو اس جگہ "سنتِ سنیہ" مراد ہوگی "سنتِ عادیہ" نہیں مراد لی جائیگی۔

اس اجمال کی شرح شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں فرمائی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "سنتِ رسول" (یعنی وہ عمل جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا طریقہ کار بنا یا ہو) کی دو صورتیں ہیں اگر آپ نے اس عمل کو خود بھی کیا اور دوسروں کو بھی اس کے کرنے کی ترغیب دی یا صحابہؓ نے اس کو آپ کے سامنے اس پابندی کے ساتھ کیا کہ گویا وہ شریعت کا فیصلہ ہے اور آپ نے ان کے اس طرز پر سکوت فرمایا تو یہ عمل شریعتِ اسلامی کی اصطلاح میں "سنتِ سنیہ" کہلائیگا اور اگر وہ زندگی کے ان شعبوں سے متعلق ہے جن پر تمدن کا لفظ حاوی ہے تو بے شبہ اس کو تمدنِ اسلامی میں شرعی حیثیت حاصل ہوگی۔

اور اگر آپ کا وہ عمل محض اتفاقی ہے یا ذاتی تقاضائے طبیعت سے ہے یا ان عادات و رسوم میں سے ہے جو عربی نژاد ہونے کی وجہ سے آپ سے عمل میں آتی تھیں اور ان کو آپ ناپسند نہیں فرماتے تھے تو اس قسم کے اعمال "سنتِ عادیہ" میں داخل ہیں اور یہ فقہی اعتبار سے مذہبی احکام میں داخل نہیں ہیں البتہ اگر کوئی شخص عشقِ رسول میں سرشار ان کو بھی اپنی زندگی میں داخل کر لیتا ہے تو عشق و محبت کا یہ معاملہ فقہی احکام سے جدا ہے۔ مثلاً کتب احادیث میں صحیح روایات سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ترکاریوں میں کدو بہت محبوب تھا اور لباس میں "سپید لباس" اور "یمنی چادر" مرغوب تھے یا آپ نے عمر مبارک کے بیشتر حصہ میں عرب کے رسم و رواج کے مطابق تہ بند باندھا ہے تو یہ امور سنتِ عادیہ کہلائیں گے ان کو سنتِ سنیہ نہیں کہا جائیگا۔

(د) قرآنِ عزیز حدیثِ رسول اور اجماعِ امت نے اگر کسی چیز کے متعلق "نہی" فرمائی ہے

اور وہ تمدن کے شعبوں میں سے کسی شعبہ سے متعلق ہے تو وہ تمدنِ اسلامی سے خارج کردی جائے گی بلکہ اس کے مخالف تمدن میں شمار ہوگی۔ اور اس ممانعت میں بھی فقہی درجات حرمت و کراہت کے پیشِ نظر اس کی حیثیت میں فرق تسلیم کیا جائے گا۔

(۵) اگر کسی تمدنی شے میں تشبہ یا عدم تشبہ کے اطلاق کا سوال پیدا ہوجائے تو اگر اس شے کے متعلق کوئی خاص نص موجود ہے تو اس نصِ خاص کو حکم کے لئے دلیل بنایا جائے گا "من تشبہ بقوم" کے عموم سے استدلال درست نہ ہوگا مگر اس حد تک جو نصِ خاص کے شمول میں آجاتا ہو۔

(۶) تمدن کے مسائل میں شریعت کی جانب سے جواز و عدم جواز کی دو شکلیں ہیں بعض چیزیں وہ ہیں جن کے جواز و عدم جواز کو استقلال حاصل ہے اور ان کا اختیار و ترک بذاتہٖ مقصود ہے اور بعض اشیار وہ ہیں جن کے امر و نہی کا مدار خارجی اسباب پر رکھا گیا ہے لہٰذا جن عوارض کی بنا پر وہ حکم صادر ہوا ہے اگر وہ عوارض مفقود ہوجائیں تو اس وقت وہ حکم بھی باقی نہیں رہیگا۔

مثلاً بخاری و مسلم کی صحیح احادیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کی حرمت کے ابتدائی دور میں چند اُن ظروف کے استعمال کی سخت ممانعت فرمادی تھی جو شراب کی محفلوں میں ضروریات شراب میں سے سمجھے جاتے تھے۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب لوگوں کے دلوں میں شراب کی حرمت جاگزیں ہوگئی تو آپ نے ان ظروف کے استعمال کی اجازت دیدی لہٰذا آج بھی اگر کوئی شخص موجودہ زمانہ کی کسی مجلسِ شراب کے ظروف کو شربت اور دودھ وغیرہ کے لئے استعمال کرے تو ایسے ظروف کے استعمال کو ممنوع نہیں کہا جائیگا اور ان کا استعمال تمدنِ اسلامی کے خلاف نہیں سمجھا جائیگا۔

سطورِ بالا میں مسئلہ زیر بحث کا رخ زیادہ تر "اسلامی تمدن کی اساس" کی جانب رہا جس میں بدلائل یہ واضح کیا گیا کہ وہ کون سی بنیادی وجہ ہے جو اسلامی تمدن کو دوسرے تمدنوں سے ممتاز کرتی اور ملکوں کے جغرافی طبعی اور موسمی حالات میں تفاوت ہونے کے باوجود یکساں طور پر سب کو ایک ہی سلک میں منسلک

کرتی ہے۔ بایں ہمہ اس کے امثال میں کسی ملک کے مسلم باشندہ کو اپنے شعبہ ہائے حیات میں کوئی ضیق اور تنگی پیش نہیں آتی۔ مسئلہ زیرِ بحث کی تحقیق کو جاری رکھنے کے لئے اس مقام پر بھی اس کا خلاصہ پیشِ نظر رکھنا مفید ہوگا اور وہ یہ ہے کہ "مسلمان کے شعبہ ہائے زندگی میں ایسا کوئی عمل نہیں پایا جانا چاہئے جو دوسرے کسی مذہب کے امتیازی نشانات میں شمار ہوتا ہو اور اس کے اختیار کرنے پر یہ کہا جا سکے کہ یہ فلاں مذہب و ملت کا شعار ہے۔"

اس حقیقت کو بنیادی نقطہ قرار دے کر ہمارے پیش نظر زندگی کے مختلف شعبوں میں سے سب سے پہلے اس شعبہ کے متعلق تحقیق مطلوب ہے جس کو ہم نے "بود و ماند" سے تعبیر کیا ہے۔

"بود و ماند" اور اسلامی تمدن

مسئلہ کی تحقیق میں "بود و ماند" کو اس لئے اولیت حاصل ہے کہ اس کی تشریح و تفصیل سے دوسرے شعبوں پر آسانی کے ساتھ روشنی پڑ سکتی ہے کیونکہ اس کا اثر اکل و شرب، لباس، وضع قطع سب پر حاوی ہے۔

اس سلسلہ میں "اسلامی تمدن" سب سے پہلے "انسانیت" پر بحث کرتا ہے وہ کہتا ہے ایک مسلم کو یہ حقیقت ہر وقت پیشِ نظر رکھنی چاہئے کہ "انسانیت" اپنی فطرت میں ناپاک نہیں ہے اور نہ "نسل و خاندان کی وراثت" کسی کو نجس بناتی ہے اور نہ معاشی وسائل کا "کوئی پیشہ" کسی ہستی کو انسانیت سے خارج کرتا ہے لہذا ازبس ضروری ہے کہ ان تمام حقائق کو باور کرتے ہوئے یہ تسلیم کیا جائے کہ سب انسان "درجۂ انسانیت میں" مساوی اور برابر ہیں اور کسی شخص کا کسی خاندان اور نسل سے ہونا یا کسی شخص کا خاص معاشی پیشہ اختیار کرنا اس کی انسانی بلندی و پستی کا معیار نہیں ہے۔

مسئلہ زیرِ بحث کی اس حقیقت تک پہنچنے کے بعد دوسرے تمدنوں کے مقابلہ میں اسلامی تمدن کا امتیاز اس طرح نمایاں ہو جاتا ہے کہ دنیا کے موجودہ تمدنوں میں خواہ وہ مذہب کی بنیاد پر قائم ہوں یا رسم و رواج کے زیر اثر بنے ہوں "بعض تمدن انسانیت کو دو حصوں پر تقسیم کرتے ہیں ایک فطرۃً پاک اور دوسرا فطرۃً ناپاک یعنی ایک انسان اپنے اعمال و کردار کے اعتبار اور کیرکٹر کے لحاظ سے کتنا ہی بداخلاق بدعمل اور بدکردار ہو

لیکن اگر وہ کسی خاص نسل اور خاندان سے تعلق رکھتا ہے تو وہ بہرحال پاک ہے اور دوسرا انسان کتنا ہی اخلاقِ حسنہ کا پیکر، اعمال حسنہ کا عامل اور کردار کا صادق ہو لیکن اگر کسی خاص خاندان یا نسل سے تعلق رکھتا ہے تو بہرحال ناپاک اور نجس ہے پھر بنی نوعِ انسان کے پاک اور ناپاک ہونے کی یہ تقسیم صرف اعتقادیات سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ تمدن کے ہر شعبہ میں جاری و ساری ہے۔

چنانچہ اول الذکر کو انسانیت کے تمام حقوق حاصل ہیں اور مجلس اور سوسائٹی کے لئے اس کا وجود قابل فخر و مباہات ہے اس کے برخلاف ثانی الذکر انسان ہمہ قسم کے انسانی حقوق سے محروم اور تمدنی و معاشرتی شعبوں میں عملاً ایک حیوان کی مانند شمار ہوتا ہے۔

تمدنِ انسانی کا یہ وہ نظریہ ہے جو ہندوستان کے اندر ہندوؤں میں منو کے قائم کردہ "چار ورنوں" پر قائم ہے ان ورنوں میں سے برہمن، کشتری، اور ویش درجات کے تفاوت کے ساتھ ساتھ انسانیت کی پہلی قسم میں داخل ہیں اور شودر اور اچھوت انسانیت کی دوسری قسم میں شامل ہیں۔

گویا برہمن مثلاً پیدائش اور نسل کے لحاظ سے پاک ہے اس لئے اعمال کے اعتبار سے کتنا ہی نجس اور ناپاک کیوں نہ ہو تمدنی حقوق میں اس کے ساتھ "پاک انسان" ہی کا معاملہ کیا جائیگا اور شودر مثلاً پیدائش اور نسل کے اعتبار سے ناپاک ہے اس لئے اخلاق و کردار کے پیش نظر وہ کتنا ہی پاک کیوں نہ ہو، تمدن و معاشرت میں اس کے ساتھ "ناپاک انسان" ہی کا سا معاملہ رکھا جائیگا۔

یہود اگرچہ یہودیوں کے درمیان اس تقسیم کو جائز نہیں رکھتے لیکن مذہبی نقطۂ نظر سے یہود اور غیر یہود کے درمیان وہ بھی اس تقسیم کو ضروری خیال کرتے ہیں چنانچہ تمدنی اور معاشرتی معاملات میں ان کی نگاہ میں صرف یہودی "پاک ہے اور غیر یہودی" ناپاک"۔ اور اس نقطۂ نگاہ کی بنا پر اگر کوئی غیر یہودی ان کے درمیان بس جائے تو وہ بآسانی اندازہ لگا سکتا ہے کہ یہودیوں کے نزدیک وہ ایک ناپاک انسان سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا

بعض مذاہب کے تمدن اگرچہ انسانیت کو ابتدائی درجہ میں تقسیم نہیں کرتے اور تمدنی و معاشرتی

معاملات میں ان کے یہاں پاک اور ناپاک کی تفریق نظر نہیں آتی لیکن وہ انسانیت کے بعد تمدن میں درجات وامتیازات کو ضروری اور لازمی سمجھتے ہیں گویا ان کے نزدیک پیدائش اور نسلی اعتبار سے اگرچہ انسانیت دو حصوں میں تقسیم نہیں ہے تاہم تمدنی اور معاشرتی لحاظ سے ضرور مختلف حصوں میں منقسم ہے اور اس لحاظ سے انسانی حقوق پہلے گروہ کی طرح یہاں بھی دو درجوں میں تقسیم ہیں۔

چنانچہ عیسائی تمدن میں "سوسائٹی کا امتیاز" اسی نظریہ اور اسی ذہنیت کے ماتحت کارفرما ہے اور یہ امتیاز محض دنیوی رسم ورواج کا رہین منت نہیں ہے بلکہ اس نظریہ کی پیداوار ہے جو رومتہ الکبریٰ کے عروج کے زمانہ میں پوپ کی جانب سے "کلیسا کا عقیدہ" بنادیا گیا تھا اور جس میں مذہب کی جانب سے مذہبی پیشواؤں اور دنیاداروں کے درمیان تمدنی اور معاشرتی مخصوص امتیازات کو ضروری قرار دیا گیا تھا جن کی وجہ سے انسان کے انسانی حقوق میں بھی تفریق پیدا ہوگئی تھی اور غالباً آج اسی کا ردعمل ہے کہ مذہب سے آزادی کے باوجود وہی نظریہ ایک دوسری شکل میں تہذیب نو کے قالب میں ڈھل کر عیسائی تمدن میں کارفرما ہو کر انسانی سوسائٹی اونچے طبقے (اپر کلاسز) اور نیچے طبقے (لوئر کلاسز) دو حصوں میں باقاعدہ تقسیم ہو چکی ہے۔ حتیٰ کہ دونوں جماعتوں کے ہوٹل الگ ہیں رہنے کے محلے الگ ہیں، کلب اور مجالس تفریح الگ ہیں اور حد یہ ہے کہ کلیسا اور گرجا الگ ہیں۔ گویا یوں سمجھئے کہ قولاً نہیں تو عملاً عیسائی تمدن میں بھی انسانیت دو حصوں میں بانٹ دی گئی ہے اور اس کا معیار نسل وخاندان کی برتری کے ساتھ ساتھ مالی تفوق وبرتری کو بنایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جس قوم کے تمدن میں خود اپنے مذہبی اور وطنی جماعتوں کے ساتھ یہ سلوک جائز سمجھا جاتا ہو اس میں جغرافیائی طبعی اور ملکی اختلافات کی وجہ سے اگر "رنگ" کی بنیاد پر بھی انسانیت کو دو حصوں پر تقسیم کر دیا گیا ہو تو کوئی خاص تعجب کی بات نہیں ہے۔

غیر فطری تمدنوں کے اثرات | انسانیت یا انسان کے متعلق تمدنی نقطۂ نظر سے ہندو نظریہ، یہودی نظریہ اور عیسائی نظریہ نے دنیا پر جو اثر ڈالا اور اس کے ذریعہ سوسائٹی کے نظام نے جو شکل اختیار کی اس کا

جواب خود ان مذاہب کے عروج یا ان قوموں کے تمدنی عروج کی تاریخ دے سکتی اور دے رہی ہے۔

ہندو تمدن کے عروج کی تاریخ کا روشن پہلو تاریخی نقطۂ نظر سے زیادہ سے زیادہ دو ڈھائی ہزار قبل مسیح تک پہنچتا ہے، اس تمدن میں "انسانیت" کو جس طرح طبقات و درجات میں تقسیم کیا گیا اس کے اثرات و نتائج نے سوسائٹی کے نظام کا سانچہ اس طرح بنایا تھا۔

اول انسانوں کے ایک گروہ کے متعلق یہ فرض کر لیا گیا کہ یہ اپنی پیدائش سے ہی ناپاک پیدا ہوتا ہے اور عمل نیک کی کوئی زندگی بھی اس کے جسم کی ناپاکی کو دور نہیں کر سکتی لہذا ان کو "اچھوت" کہکر انسانی حقوق سے محروم کر دیا گیا اور وہ سوسائٹی کے جسم کا "متعفن حصہ" ہونے کی بنا پر جسم سے کاٹ دیا گیا، نہ ان کے ہاتھ سے کوئی چیز لی دی جا سکتی ہے اور نہ وہ متمدن زندگی کے کسی شعبہ میں دوسرے انسانوں کے ساتھ کسی قسم کا اشتراک کر سکتے ہیں۔ گویا وہ انسان نہیں بلکہ ذلیل قسم کے حیوانوں کا ایک گلہ ہیں جس نے صرف انسان کی شکل اختیار کر لی ہے۔ لہذا یہ نہ کسی اعلیٰ طبقہ کے فرد کے ساتھ کھا پی سکتے ہیں نہ ان کے ساتھ نشست و برخاست کر سکتے ہیں۔ اگر ان میں سے کسی کا دامن بلکہ سایہ بھی اونچے طبقہ کے کسی فرد پر پڑ جائے تو وہ فرد بھی ناپاک ہو جاتا ہے اور جب تک پاک ہونے کے مذہبی رسوم نہ ادا کرے اپنے ہم جنسوں میں شریک ہونے کے قابل نہیں رہتا۔

اس درجہ سے کچھ اوپر ایک درجہ "شودر" کا ہے۔ اس کے متعلق یہ طے کر دیا گیا کہ وہ برہمن، کھتری، ویش کی خدمات کے لئے ہی پیدا کیا گیا ہے اور اس سے زیادہ سوسائٹی کے نظام میں اس کے لئے کوئی اور جگہ نہیں ہے اس طبقہ کو بھی اعلیٰ طبقہ کے افراد کے ساتھ کھانے پینے کا حق حاصل نہیں ہے خواہ علمی اور مالی اعتبار سے وہ اعلیٰ طبقہ کے افراد سے کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو۔

ان دونوں قسم کے امتیازات کے علاوہ انسانیت کی تقسیم کا ایک اور حصہ سامنے آتا ہے اور وہ خود اعلیٰ طبقات کے باہمی معاشرتی زندگی کا معاملہ ہے۔ اس جگہ پہنچ کر برہمن کھتری اور ویش کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بے تکلف کھا پی سکیں بلکہ اس کے لئے خاص خاص قسم کی پابندیاں ہیں جو

"چھوت اچھوت" کے تمدنی اصول پر قائم کی گئی ہیں یعنی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ انسان کے جسم پر ظاہری ناپاکی موجود نہ ہونے کے باوجود اس کا جسم خصوصاً اس کا ہاتھ نسل و خاندان کے فرق کے لحاظ سے یا طبقات کی باہم بلندی وپستی کے معیار سے یا مذہب کے باہمی فرق کے اعتبار سے ناپاک ہے اور کسی شئے کو مس کر دینے سے وہ شئے ناپاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ بعض مخصوص حالات کے پیش نظر خود اپنا پاک جسم بھی اپنے لئے ناپاک ہو جاتا ہے مثلاً کھانوں کی بعض اقسام ایسی ہیں کہ اگر ان کو گوبھا کا چوکا بنائے بغیر کھایا جائے تو وہ کھانا ناپاک ہو جائیگا اور خود اس کا پاک ہاتھ ہی فقط اس کی ناپاکی کے لئے کافی سمجھا جائیگا۔

ہندو سوسائٹی کے نظام تمدن کا یہ معاملہ صرف کھانے اور پینے اور باہم رہنے سہنے تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ معاشرت کے دوسرے قوانین پر بھی حاوی ہے یعنی اچھوت اور شودر سے قطع نظر برہمن کھتری اور ویش کے باہمی فروق کی بنا پر اعلیٰ طبقات کے مابین ازدواجی تعلقات بھی مذہباً قطعاً ممنوع ہیں اور اگر کوئی شخص ایسا کرتا ہے تو وہ مذہب اور نظام سوسائٹی دونوں کو بیک وقت چیلنج کرتا ہے اور نہ صرف یہ بلکہ برہمن کو برہمن کے ساتھ بھی ازدواجی تعلقات ممنوع ہیں جب تک کہ "گوت" کے لحاظ سے بھی ہمسر نہ ہو۔

نیز طبقاتی تقسیم کے اس سانچہ نے مرد اور عورت کے صنفی نہیں بلکہ انسانی حقوق میں بھی اونچ اور نیچ کا فیصلہ کر دیا ہے یعنی اس نظام کے قانونِ وراثت میں "عورت" ماں، بہن بیٹی اور بیوی ہر حیثیت میں محروم الارث قرار دی گئی ہے اور اگرچہ مشترک خاندان کی حیثیت میں اس کی حیاتِ مستعار کے لئے روزینہ یا وظیفہ یا مشاہرہ ضرور مقرر ہو جائیگا لیکن بیٹے، بھائی، باپ اور شوہر سے باقاعدہ وراثت پانے کی حقدار نہیں ہے اور یہ حق صرف "مرد" ہی کو حاصل ہے۔

ہندو تمدن یا نظام سوسائٹی کا یہ مختصر خاکہ ہے جو سب سے پہلے سوال کے جواب میں "کہ انسان بہ حیثیت انسان ایک ہے یا مختلف طبقات میں تقسیم" پیش کرتا ہے اور جس کو اور زیادہ اختصار کے ساتھ یوں کہا جا سکتا ہے کہ نسل و خاندان کے فرق مراتب سے پیدائشی پاک اور پیدائشی ناپاک (پوتر اور اچھوت) کی تقسیم نسل مذہب

اور طبقہ کے باہمی فرق اور رسم و رواج کے لحاظ سے اشیاء میں پاکی و ناپاکی (چھوت چھوت) کے احکام اور مرد اور عورت کے درمیان انسانی حقوق میں تفریق کا فیصلہ اس نظام تمدن کے بنیادی ستون ہیں۔

عیسائی تمدن کا تاریخی عروج دو حصوں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے ایک وہ حصہ جس میں تمدن پر "مذہب" کی حکومت تھی اور دوسرا وہ حصہ جس میں مذہب سے آزاد ہو کر تمدن کی بنیاد ڈالی گئی۔ پہلے حصہ کی روشن تاریخ کا زمانہ رومتہ الکبریٰ کی عیسائی حکومت کے عروج کا زمانہ ہے۔ اس دور میں "کلیسا" کی جانب سے تمدنی حقوق میں دو باتیں اصل الاصول کی حیثیت رکھتی تھیں ایک یہ کہ دنیاداروں کا طرز معاشرت مذہبی مقتداؤں کے طریق معاشرت سے جدا ہونا چاہیے اور کلیسا نے جو لباس وضع قطع اور بعض دوسرے معاشرتی امور مقتداؤں اور ربّیون کے لئے مخصوص کر دیے ہیں وہ عام عیسائیوں کو اختیار کرنا ممنوع ہیں اور اگر وہ ایسا کریں تو کلیسا ان کے لئے "سزا" تجویز کرتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ انسانی حقوق کے اختیار میں مرد مختار کل ہے اور عورت اکثر و بیشتر حقوق انسانی سے محروم ہے۔ مثلاً نہ وہ بحیثیت عورت وراثت کی حقدار ہے نہ وہ اپنی ملکیت کا دعویٰ کر سکتی ہے نہ اس کو مالیات میں بیع، رہن، کفالت، وکالت کا حق حاصل ہے اور نہ وہ تولیت اور شہادت کی اہل ہے۔

صدیوں کے اس عیسائی تمدن کے تباہ ہونے کے بعد مذہب سے آزادی کی بنیادوں پر جو تمدن چند صدیوں سے عیسائیت کا تمدن بنا ہوا ہے اور روشن تہذیب اور انسانی حقوق میں تشدد وار تقاء کا مدعی ہے اس تمدن میں بھی اگرچہ آج سے نصف صدی قبل تک "عورت" کے متعلق وہی قدیم نظریہ کارفرما تھا جو کلیسا کے نام پر روم کے پاپاؤں کی ایجاد ہے اور یورپ کے بعض حصوں میں اب بھی بڑی حد تک کارفرما ہے لیکن آج کی دنیا میں اس نے چند تبدیلیاں کر لی ہیں اور ردِ عمل کے اصول پر اب عورت کو بے حیائی کے درجہ تک آزادی عطا کر دی ہے اور حکومت کے اثرات کے باعث اب یہ تمدن مشرق و مغرب کی قوموں پر بھی اثر انداز ہوتا جا رہا ہے۔ تاہم اس تمدن کے امتیازی خدوخال یہ ہیں (۱) نسل و خاندان اور مالی امتیازات

کی بنا پر اونچے طبقہ کے لئے مذہبی گرجا، کلب، سیرگاہیں، ہوٹل اور دوسرے بعض حقوقِ تمدن نیچے طبقے کے انسانوں سے جدا اور ممتاز ہیں اور ایک مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود "لور کلاسز" کے کسی فرد کو "اپر کلاسز" کے ان امتیازی حقوق میں حصہ دار ہونے کا قانوناً حق نہیں ہے۔ (۲) ازدواج بین الملل کو جائز رکھتا ہے یعنی ہر ایک مذہب کے مرد اور عورت کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ (۳) نہ صرف انسانی حقوق بلکہ صنفی حقوق میں بھی عورت و مرد مساوی ہیں اور اس لئے عورت کے لئے کسی قسم کے حجاب کی ضرورت نہیں ہے یعنی جس طرح قدیم عیسائی تمدن میں عورت، انسانی حقوق سے بھی محروم تھی وہ آج کے دورِ ارتقا میں اگرچہ اب بھی بعض انسانی حقوق سے محروم ہے تاہم اس کو صنفی حقوق کے فطری امتیازات سے کلیتہً آزاد کر دیا گیا ہے۔

یہودی تمدن کا مذہبی پس منظر صرف بنی اسرائیل کے عروج کا زمانہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ ان کا آج کا تمدن قدیم مذہبی اور جدید یورپین آزاد تمدن کی مخلوط شکل ہے جو چند مذہبی رسوم کے علاوہ جدید تمدن ہی کا رہینِ منت ہے اور بنی اسرائیل کا وہ تمدن جو انبیا ورسل کی نگرانی میں ترقی پاتا رہا تھا مٹ چکا ہے اس لئے اس تمدن کی امتیازی شکل وصورت کے لئے صرف گذشتہ سطور میں بیان کردہ امتیازہی کا ذکر کیا جا سکتا ہے یا اس قدر اور اضافہ ہو سکتا ہے کہ ان کے یہاں بھی قدیم عیسائی تمدن کی طرح بعض تمدنی حقوق میں مقتداؤں اور تمام یہودیوں کے درمیان امتیاز تھا اور آج بھی ہے کیونکہ یہ دونوں تمدن ایک ہی "منبع" کی دو شاخیں ہیں جو اسرائیلی پیشواؤں کی مذہبی اختراعات کا رہینِ منت ہے۔

اور پارسی تمدن کا زرتشتی دور مٹ جانے کے بعد جس تمدن نے ان میں رواج پایا اور جس کے خدوخال آج تک ان کے درمیان موجود ہیں وہ مزدک کی تعلیم کا رہینِ منت ہے جو دورِ فاروقی تک پورے عروج کے ساتھ ایران میں کارفرما رہا اس لئے وہی قابلِ ذکر ہو سکتا ہے۔ اس دور میں معاشرتی قوانین کا اکثر حصہ تو روما الکبریٰ کے قوانینِ معاشرت سے ملتا جلتا ہے اور طرزِ حکومت کی یکسانیت کی وجہ سے بادشاہ، امراء، ورؤساء اور عام رعایا کے تمدنی حقوق کے درمیان امتیازات بھی اسی طرح کے پائے

جاتے ہیں۔ البتہ عورت کے بارہ میں یہ اضافہ تھا کہ عورت "صرف عورت ہے" وہ نہ ماں ہے نہ بہن ہے اور نہ بیٹی یعنی ان رشتوں کے درمیان مزدک کی تعلیم میں ازدواجی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ ان کا موجودہ تمدن پوری طرح اپنا تمدن نہیں ہے بلکہ ہندوستان کے جنوب مغرب میں آباد ہونے کے بعد ہندو تمدن، مسلم تمدن اور جدید یورپین تمدن سے مخلوط ہو گیا ہے۔

اور سکھ تمدن، ہندو تمدن ہی کی ایک شاخ ہے اور بعض جزئی فروق کے ساتھ اسی تمدن کی بنیادوں پر قائم ہے اس لئے علیحدہ قابلِ ذکر نہیں ہے۔

بودوماند اور معاشرتی مسائل میں ان مذہبی اور رواجی تمدنوں سے الگ "اسلام کا تمدن" ہے جس میں انسان کے حقوقِ انسانیت کا معیار ان سب تمدنوں سے ممتاز نظر آتا ہے۔

تمام انسان حقوقِ "انسانیت" میں مساوی ہیں

اسلامی تمدن نے مسطورہ بالا تمدنوں کے مقابلہ میں یہ اعلان کیا کہ ہر ایک انسان "انسانی حقوق میں" مساوی ہے اور انسان کی طہارت و نجاست پیدائشی شے نہیں ہے کہ نسل و خاندان سے وابستہ ہو بلکہ یا اعمال و کردار سے لازم آتی ہے۔ مثلاً شرک یا معصیات کی نجاست اور یہ "روحانی نجاست" ہے۔

اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا	بے شبہ مشرکین نجس اور ناپاک ہیں لہٰذا اس سال کے بعد وہ
الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا	مسجد حرام کے قریب بھی نہیں آئیں گے۔

یعنی اب ان کو خدا کے پاک گھر میں ناپاک مشرکانہ رسوم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ آیت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مشرکین، شرک کی وجہ سے جسمانی حیثیت سے ناپاک ہیں۔ چنانچہ مشہور محققِ اسلام حافظ عماد الدین بن کثیر اس آیت کی تفسیر میں جمہور کا مسلک یہ تحریر فرماتے ہیں۔

ودلت هذه الآية الكريمة	اور یہ آیت مشرک کی نجاست پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ صحیح بخاری میں
على نجاسة المشرك كما ورد	آیا ہے "مومن ناپاک نہیں ہوتا" لیکن جمہور علماء اسلام کا اس پر اتفاق ہے

فی الصحیح "المومن لاینجس" واما نجاستہ بدنہ فالجمہور علیٰ انہ لیس بنجس البدن و الذات لان اللہ تعالیٰ احل طعام اھل الکتاب - (ج ا ص ۳۴۶)

کہ اس آیت سے روحانی نجاست مراد ہے نجاستِ بدن مراد نہیں ہے اور مشرک کا بدن اور اس کی ذات (شخصیتِ انسانی) نجس اور ناپاک نہیں ہوتے اس لئے کہ اس آیت میں مشرک کی نجاست کی جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ "شرک" ہے اور اس لئے وہ نصاریٰ اور یہود کے لئے بھی عام ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی نص کے ذریعہ ان کے طعام (کھانے) کو ہمارے لئے حلال قرار دیا ہے ۔

جمہور کا مسلک صرف اس لئے قوی نہیں ہے کہ "جمہور کا مسلک" ہے بلکہ بخاری کی صحیح روایت میں خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی مسلک منقول ہے چنانچہ حدیث میں مذکور ہے کہ جب ۹ھ میں یہ آیت نازل ہوئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیقِ اکبرؓ کی امامت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا کہ وہ مکہ میں جا کر یہ اعلان کر دیں ۔

ان لایحج بعد ھذا العام مشرک ولا یطوف بالبیت عریان [1]

اس سال کے بعد اب کوئی مشرک (مشرکانہ رسوم کے ماتحت) حج نہیں کر سکتا اور نہ کوئی برہنہ ہو کر طواف کر سکتا ہے ۔

اس لئے مسلم ہو یا کافر موحد ہو یا مشرک اس کا بدن اور اس کی ذات نجس اور ناپاک نہیں ہے جس کے لمس سے کوئی شے ناپاک ہو جائے کیونکہ "شرک" نجاستِ روحانی ہے نجاستِ بدنی نہیں ہے ۔

بہر حال "انسان" میں نجاست یا اعمال و کردار سے آتی ہے اور یہ روحانی نجاست ہے اور یا کسی ناپاک شے کے وقتی طور پر کسی حصہ جسم پر لگ جانے سے ظاہر ہوتی ہے مثلاً پیشاب پاخانہ یا شراب سے جسم کا ملوث ہو جانا اور یہ "جسمانی نجاست" ہے جو پانی یا مٹی سے دور ہو جاتی اور اس حصۂ جسم کو پاک کر دیتی ہے اور اس میں بھی مسلم اور مشرک کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے چہ جائیکہ کافروں اور مشرکوں کے درمیان اونچ اور نیچ ذات کے فرق سے کوئی امتیاز ہو ۔

[1] بخاری کتاب الحج

اسلامی تمدن کی اس قانونی دفعہ کا مفاد یہ ہے کہ اسلامی تمدن میں نہ کوئی "اچھوت" ہے اور نہ کسی سے (چھوت) ہے بلکہ ہر ایک انسان کا جسم اور بدن اپنی ذات اور انسانیت کے لحاظ سے پاک ہے۔

اسلامی تمدن کا یہ امتیازی فیصلہ قرآن اور حدیث کی مضبوط بنیادوں پر قائم ہے اور صرف کسی مجتہد کے اجتہاد اور کسی فقیہ کے تفقہ کا رہینِ منت نہیں ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ اسلامی تمدن کا یہ فیصلہ سوسائٹی کے ارتقائی منازل کا قدرتی نتیجہ ہے اگرچہ اس میں بھی بہرحال اسلام ہی کی برتری ثابت ہوتی ہے جس نے انسانیت کے اس ارتقائی درجہ کا سب سے پہلے اعلان کیا کہ "انسانی حقوق میں تمام انسان برابر ہیں" قرآنِ عزیز میں اس حقیقت کا اعلان متعدد مقامات پر اس طرح کیا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي	اے لوگو! تم اپنے پروردگار کا خوف کرو جس نے تم کو ایک جان
خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ	(آدم) سے پیدا کیا اور اسی جان سے اس کا جوڑا پیدا کیا
مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا	اور ان دونوں سے مردوں اور عورتوں کو دنیا میں
كَثِيرًا وَنِسَاءً (الآیہ)	پھیلا دیا۔

یعنی انسانی آبادی جس میں مومن و مشرک دونوں ہی شامل ہیں "سب انسان (آدم علیہ السلام) کی اولاد ہیں" انسانیت" کے لحاظ سے تمام انسانی دنیا ایک ہے یہاں کوئی "اچھوت" نہیں اس لئے کہ وہ آدم علیہ السلام کے علاوہ کسی دوسرے باپ کی جو جنم سے ناپاک پیدا کیا گیا ہو" اولاد نہیں ہے اور نہ کسی سے یہاں "چھوت" کا معاملہ درست ہے اس لئے کہ سب انسانی دنیا کا گوشت پوست ایک ہی باپ (آدم) اور ماں (حوا) کے گوشت پوست کا جزء ہے چنانچہ شیخ سعدی (علیہ الرحمہ) نے قرآنِ عزیز کی اس آیت کے مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے ؎

بنی آدم اعضاء یکدیگر اند — کہ در آفرینش زیک جوہر اند
چو عضوے بدرد آورد روزگار — دگر عضو ہا را نماند قرار

(باقی آئندہ)

تلخیص و ترجمہ

حبشہ کے مسلمان

ذیل کا مضمون "المستمع العربی" کے ایک مقالہ کا ملخص ترجمہ ہے۔

حبشہ اپنے حیوانات و نباتات اور جائے وقوع کے لحاظ سے جزیرۃ العرب کے جنوبی حصہ سے جتنا زیادہ مشابہ ہے اتنا افریقہ کا کوئی حصہ اس سے مشابہ نہیں۔ اور حقیقت بھی یہ ہے کہ جزیرۃ العرب اور حبشہ میں تنگنائے باب المندب اور بحر احمر کے سوا کسی اور چیز کا فصل نہیں۔ دونوں ملک قدیم ایام سے ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ وابستہ رہے ہیں۔ ہجرت سے بھی پانچ یا اس سے زیادہ صدیوں پہلے یمن سے سامی لوگ حبشہ میں آکر آباد ہوئے تھے اور اپنے ساتھ ایک نظام اجتماعی ترقی یافتہ تہذیب تمدن اور ایک ایسی زبان بھی لیتے آئے تھے جس کے حروف حمیری زبان سے بہت ملتے جلتے تھے۔ سامیوں کی اس ہجرت نے حبشہ کے تہذیب و تمدن کے ارتقا پر بہت عمدہ اثر کیا اور اس دن سے اس کی حضارت ترقی پذیر ہونے لگی۔ یہ سامی لوگ اپنے آپ کو "جعز" (احرار) کہتے تھے۔ ان مہاجرین کو حبشہ میں آئے ہوئے تھوڑی ہی مدت ہوئی تھی کہ انھوں نے دینِ مسیحی قبول کر لیا۔ ان کا لٹریچر نہایت شاندار تھا گیارہویں صدی ہجری میں ان کی زبان بھی فنا ہو گئی۔ لیکن اس زبان کے تعلق سے جو اور چند بولیاں پیدا ہو گئی تھیں مثلاً "امھریہ" اور "تجرہ" وغیرہ وہ آج تک باقی ہیں اور حبشہ کے اشراف و عمائد انھیں بولیوں میں گفتگو کرتے ہیں۔ قدیم زمانہ میں جنوبی جزیرۃ العرب اور مکہ اور حبشہ کے درمیان تجارتی تعلقات نہایت خوشگوار اور مضبوط تھے۔

جب اسلام آیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ حبش کے ساتھ روابط پیدا کر لئے۔ کیونکہ

یہاں ایسے لوگ بکثرت تھے جو آنحضرتؐ کی دعوت پر لبیک کہتے تھے اور اس کی دل سے قدر کرتے تھے یہی وجہ تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بادشاہ حبشہ نجاشی کے پاس اپنے متبعین کی ایک جماعت بھیجی تھی جن کی نجاشی نے خاطر خواہ تواضع و مدارات کی تھی۔ پھر کچھ عرصہ یہاں قیام کرنے کے بعد جب یہ حضرات واپس ہوئے تو نجاشی نے ان کو بڑے اعزاز و اکرام سے مکہ معظمہ کے لئے رخصت کیا۔ پھر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام حبیبہ سے نکاح کیا جو ہجرت کرنیوالی خواتین میں سے تھیں تو نجاشی نے ان کے لئے ایک قیمتی تحفہ بھی ارسال کیا تھا۔ اسی تعلق کا نتیجہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب نجاشی کے انتقال کی خبر پہنچی تو آپ نے مسجد مدینہ میں اس کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی۔ اسی بنا پر بعد کے مورخین نے یہ لکھا ہے کہ نجاشی مسلمان ہو گیا تھا۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو لیکن تاریخ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسلام حبشہ میں باقاعدہ طور پر چوتھی صدی ہجری میں داخل ہوا ہے جبکہ ایک شخص جن کا نام اباد یر تھا حبشہ کے شہر ہرر میں آئے اور یہاں رہ کر انھوں نے اسلام کی تبلیغ و اشاعت شروع کی۔ اس وقت سے ہرر اسلام کی اشاعت کا ایک مرکز بن گیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آٹھویں صدی ہجری سے پہلے ہی پہلے بلاد حبش کا نصف شرقی حصہ مسلمان بادشاہوں کی حکومت کے ماتحت داخل ہو گیا تھا انھیں بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ تھا جس کا نام "ایفات" تھا اس نے شہر انکوبر کو اپنا پایہ تخت بنالیا تھا جو "عدیس بابا" سے شمالی شرقی جانب صرف ڈیڑھ سو کیلومیٹر کے فاصلہ پر ہے۔ ایفات مکہ معظمہ کے ایک شریف گھرانہ کا فرد تھا۔ اس خاندان کو حبشہ میں ایسا رسوخ واثر حاصل ہوا کہ قریب قریب تمام حبشہ ہی ۷۷۰ھ میں اس کے زیر اثر آ گیا تھا۔ اس خاندان کے وسیع اقتدار کی وجہ سے نجاشی کو اپنا نفوذ واثر واپس لے لینے میں بڑی دقتیں پیش آئیں مگر اب حبشیوں اور قبطیوں میں تعلقات خوشگوار ہو گئے اور نجاشی نے اپنے ملک کے معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مصر سے ارباب رائے کو بلانا شروع کر دیا۔ مگر حبش کے مسلمانوں نے اب اپنا رخ مصر کی طرف کر لیا اور وہ اپنے بچوں کو تعلیم و تربیت کے لئے مصر بھیجنے لگے حبشی مسلمانوں کی اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں میں بڑے

بڑے علما اور فضلا پیدا ہوئے جو علوم و فنون اسلامیہ میں بڑی مہارت و بصیرت رکھتے تھے۔ یہ مسلمان اپنے آپ کو "جبرتی" کہلانا پسند کرتے تھے۔ اسی نسبت سے ان علما کو بھی "جبرتی" کہا جاتا تھا۔

۹۳۲ھ میں ایک صومالی شخص احمد جران نے بعض بلادِ حبش پر قبضہ کر لیا اور شمال کی جانب سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا۔ لیکن اس کو شکست ہو گئی اس سلسلہ میں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اس جنگ کی وجہ سے حبشہ کے عیسائیوں اور مسلمانوں کے تعلقات خراب نہیں ہوئے بلکہ ان کا تعاون بدستور باقی رہا اور اسلام کی نشر و اشاعت میں بھی کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوا۔

۱۰۵۷ھ میں امام یمن نے حبشہ ایک وفد بھیجا تھا جس نے اپنی رپورٹ میں لکھا تھا کہ بیلول سے جو جبیوتی کے پاس واقع ہے۔ جندر تک جو اس زمانہ میں حبشہ کا دار السلطنت تھا۔ اس وفد نے ہر جگہ مسلمانوں کو خوش حال اور باثروت و رفاہیت پایا ہے۔ ان مسلمانوں میں ایک بڑی تعداد ان لوگوں کی بھی تھی جو حکومت کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ ان کے علاوہ خود دار السلطنت جندر کی آبادی کا بڑا حصہ مسلمانوں پر مشتمل تھا۔ گیارہویں صدی ہجری میں جالا کے قبائل بھی اسلام میں داخل ہونے لگے۔ اسی طرح علاقہ تجرہ کے باشندے جو شمال میں واقع ہے آج بکثرت مسلمان ہیں حالانکہ بارہویں صدی ہجری میں یہ لوگ مذہبِ عیسوی کے ہی پیرو تھے۔

اگرچہ مردم شماری کا کوئی ایسا صحیح اور مکمل نقشہ موجود نہیں ہے جس پر بھروسہ کیا جائے۔ تاہم عام طور پر جو معروف ہے وہ یہ ہے کہ حبشہ میں پانچ ملیون مسیحی ہیں، چار ملیون مسلمان اور تین ملیون بت پرست ہیں۔ بظاہر یہ عدد بہت معلوم ہوتے ہیں تاہم نسبت صحیح ہے اب بت پرستوں میں بھی اسلام کی طرف خاصہ میلان پایا جاتا ہے اریٹریا کی ½ آبادی مسلمان ہے اور صومال برطانوی جو پہلے اٹلی کے قبضہ میں تھا اس کی تو کل آبادی مسلمانوں پر ہی مشتمل تھی۔

حبشہ کے مسلمان جو اپنے آپ کو آج کل "جبرتی" کے نام سے پکارتے ہیں راسخ العقیدہ مسلمان

ہیں۔ ان میں اسلامی غیرت بدرجۂ اتم ہے۔ لیکن ہاں دوسرے ممالک کے مسلمانوں کے مقابلہ میں ان کی تعلیم کم ہے۔ ان میں عربی جاننے والے کم ہیں، ان کی زبان امھریہ ہے جسے وہ عربی خط میں لکھتے ہیں۔ اس زبان میں انھوں نے قرآن مجید کے بعض پاروں اور سورتوں کے ترجمے بھی کئے ہیں۔ یوں تو مسلمان بچوں کو اکثر و بیشتر دین کے مبادیات کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ مسجدوں میں اعلیٰ تعلیم کا کوئی انتظام نہیں ہے اس لئے جس مسلمان کو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنی ہوتی ہے اسے قاہرہ کا رخ کرنا پڑتا ہے۔

لیکن اب چند برسوں سے خود حبشہ میں بھی مسلمانوں کی تعلیم کا اچھا بندوبست ہوگیا ہے اس سلسلہ میں وہاں متعدد مدارس قائم کئے گئے ہیں اور کئی ایک نوجوان مسلمانوں کی انجمنیں بھی بڑے بڑے شہروں میں قائم ہوئی ہیں۔ گذشتہ صدی ہجری کے آخر میں انحطاط عام اور حبشہ اور مصر کی باہم جنگوں کے باعث جن کا سلسلہ ۱۲۹۸ھ تک جاری رہا مسلمانوں اور حکومت کے تعلقات کشیدہ ہوگئے تھے۔ لیکن شاہ منلیک اور موجودہ شاہ ہیلا سلاسی کی حکومت میں حالت بدل گئی اور اب وہاں کی حکومت مسلمانوں کے وجود کی اہمیت کو محسوس کرنے لگی ہے اور اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ مسلمانوں کو حکومت کے معاملات میں زیادہ شریک کیا جائے۔

۱۳۵۰ھ سے شاہ حبش ہیلا سلاسی نے بڑے بڑے علمائے اسلام کی خدمات اس لئے حاصل کرنی شروع کردیں کہ یہ حضرات مختلف قبیلوں کا دورہ کرکے حکومت کے اغراض و مقاصد کی توضیح کریں اور اس طرح حکومت کے لئے ان کی تائید حاصل کریں۔ اس کے ساتھ ہی ہیلا سلاسی نے مسلمانوں کو بڑی رقمیں اس غرض سے دیں کہ وہ ان سے اپنے لئے مدارس و مساجد کی تعمیر کریں۔ اور مزید برآں یہ بھی کیا کہ مسلمانوں کے دینی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے مسلمان قاضی مقرر کردیئے۔

اسی اثنا میں اٹلی اور حبش کے درمیان جنگ کا آغاز ہوگیا۔ اس جنگ میں اٹلی نے مسلمانوں کی رائے کو اپنے حق میں کرنے کے لئے بڑی جدوجہد کی، بڑی بڑی رقمیں صرف کیں لیکن مسلمانوں کو اچھی طرح معلوم

تھا کہ اٹلی کا رویہ ان بھائیوں کے ساتھ جو البانیہ میں آباد ہیں کیا ہے؟ اس لئے وہ اٹلی کے دام میں نہ پھنسے اس کے برعکس ان لوگوں نے فوراً ایک جمعیۃ اسلامیہ قائم کرلی جس کے صدر شیخ عمر ازہری تھے اور جس کو امام یحییٰ کے نمایندہ کی امداد حاصل تھی۔ اس جمعیت کے ماتحت حبشہ کے مسلمانوں نے پورے اخلاص اور وفاشعاری کے ساتھ شاہ حبش کی امداد کی۔ اکثر اہلِ قافلہ عربوں نے نجاشی کو اپنے مویشی پیش کئے تاکہ وہ ان سے اٹلی کے خلاف جنگ میں کام لے سکے۔ مسلمانانِ حبش کے علاوہ دور دراز کے اسلامی ممالک نے بھی اس جنگ میں نجاشی کی مدد میں بڑا حصہ لیا۔ چنانچہ مصر و شام سے بکثرت وفود یہاں آئے اور انھوں نے اپنی رضاکارانہ خدمات پیش کیں۔ لیکن اٹلی کے جدید قسم کے اسلحہ کے مقابلہ میں ان کا کوئی اثر نہیں ہوا اور حبشہ اطالوی اقتدار کے ماتحت آگیا۔

پانچ برس تک اطالوی حکومت کے پنجہ میں گرفتار رہنے کے بعد اب پھر اتحادیوں کی مدد سے حبشہ آزاد ہوگیا ہے اور وہاں کے مسلمانوں اور مسیحیوں میں جو تعلقات پہلے تھے اب وہ اور بھی شگفتہ ہوگئے ہیں

(ع۔ ص۔)

ادبیات

نعرۂ مردانہ

از جناب نہالؔ سیوہاروی

زمانہ اذیت رساں ہے تو کیا ہے ۔ مرا مدعی آسماں ہے تو کیا ہے
ہزار ایسے بارِ گراں ہوں تو کیا غم ۔ حیات ایک بارِ گراں ہے تو کیا ہے
سلامت مرا ذوقِ ایذا پسندی ۔ کڑی منزلِ امتحاں ہے تو کیا ہے
بڑھے جا مرے توسنِ عزم و ہمت ۔ ہر اک گام پر ہفتخواں ہے تو کیا ہے
فضا تابکے تیرہ ساماں رہے گی ۔ فضا پر مسلّط دھواں ہے تو کیا ہے
فروغِ سحر ہے مرے ہر نفس میں ۔ شبِ تار ظلمت فشاں ہے تو کیا ہے
ہجومِ تباہی سے میں کھیلتا ہوں ۔ تباہی کا ہر سو نشاں ہے تو کیا ہے
ہواؤں کے تیور ہیں برہم تو کیا غم ۔ بلاؤں کا خنجر رواں ہے تو کیا ہے
بنالوں گا ایسے ہزار آشیاں میں ۔ اگر شعلہ زن آشیاں ہے تو کیا ہے
میں کیوں جورِ گردوں پہ گرمِ فغاں ہوں ۔ فغاں رسمِ اہلِ جہاں ہے تو کیا ہے
ڈروں کیا جفائے زمین و زماں سے ۔ زمیں ہے تو کیا ہے زماں ہے تو کیا ہے
مرا دیس میری امیدوں کا گلشن ۔ اگر نذرِ جورِ خزاں ہے تو کیا ہے
بنادوں گا اک دن اسے خلدِ آدم ۔ جہنم یہ ہندوستاں ہے تو کیا ہے

برایں جذبۂ ہمتِ خویش نازم
من آنم کہ ہر نیش را نوش سازم

قافلۂ شوق

از جناب روش صدیقی

وہ سادگیٔ ناز وہ معصوم نگاہی
اعجاز ہے منجملۂ آیاتِ الٰہی

کیا جرمِ محبت سے بھی انکار ہے تجھکو
معلوم ہے اے دل تری ناکردہ گناہی

وہ خود بھی تو ہیں قافلۂ شوق میں شامل
تنہا تو نہیں قافلۂ شوق کا راہی

کچھ میری خموشی بھی تھی غمازِ محبت
اس پر ترے اندازِ تغافل کی گواہی

تعمیرِ محبت کو یہ آغاز مبارک
ہر عالم محسوس ہے بیتابِ تباہی

ہیں حسنِ سراپا مری شبہائے تصور
ان سے بھی حسیں ہے تری زلفوں کی سیاہی

خاکِ درِ محبوب سے نسبت ہے روش کو
چھو جائے نہ قدموں سے کہیں افسرِ شاہی

غزل

از جناب سید علی حسنین صاحب زیبا ایم۔اے

وہ دل جو کیفِ حسن و عشق کا حامل نہیں ہوتا
وہ چاہے اور جو کچھ بھی ہو لیکن دل نہیں ہوتا

طریقِ عشق میں گم گشتگی ہے رہنما شاید
بھٹکنے پر بھی میں آوارۂ منزل نہیں ہوتا

ہیں خود اک دامنِ گرداب اک آغوشِ طوفاں ہوں
میں خود اک سیل ہوں آسودۂ ساحل نہیں ہوتا

قسم پروانۂ آتش بجاں کی کھلکے کہتا ہوں
جمالِ شمع وجہِ گرمیٔ محفل نہیں ہوتا

معاذ اللہ یہ حق اور اہلِ حق کے ہنگامے
بایں شورش کبھی ہنگامۂ باطل نہیں ہوتا

نہیں کچھ اور گر تسکینِ مایوسی تو ہے زیبا
غمِ امید ہی امید کا حاصل نہیں ہوتا

غزل

از جناب شعیب حزیں صاحب بی۔ اے (جامعۂ عثمانیہ)

وہ عالم بنا لے ارے گرنے والے — کہ ہر گام پر تجھکو ساقی سنبھالے
غمِ زندگی کا گلہ کرنے والے — غمِ زندگی کو تمنا بنا لے
زمانے کی تشنہ نظر کی دعا لے — یہ طور و تجلی کی قیدیں اٹھا لے
سمجھتی رہی اس کو دنیا تبسم — مچلتے رہے میرے ہونٹوں پہ نالے
ابھی وہ مخاطب نہیں تجھ سے اے دل — یہ لمحے غنیمت ہیں کچھ مسکرا لے
جنوں کچھ تو کر احترامِ تجلی — وہ آئے وہ آئے نگاہیں جھکا لے
یہی کشمکش زندگی بن گئی ہے — تمنا بگاڑے تمنا سنبھالے
حزیں گر رہا ہے کسی کی نظر سے — اگر ہو سکے تو زمانہ سنبھالے

وقت

از جناب باقر رضوی۔ بی۔ اے

سست رفتاری عیاں ہو وقت کی اس کے لئے — جو کسی مہرو سے ملنے کی تمنا میں جئے
وقت کی رفتار اس کے واسطے اک سیلِ تیز — رخ ہراس و خوف سے جس کے ہو سرگرمِ ستیز
وقت اس کے واسطے چلتی ہوئی تلوار ہے — جس کے احساسات کے پہلو میں نوکِ خار ہے
وقت اس کے واسطے اک لکۂ ابرِ رواں — ہے جو شعر و شاہد و نغمات کے بل پر جواں
وقت کی لو اس کے آگے جیسے آندھی میں چراغ — ہو مئے الفت سے روشن جس کے سینہ کا ایاغ

تبصرے

سوشلزم | مرتبہ مولوی عبداللطیف صاحب اعظمی تقطیع خورد ضخامت ۱۲۸ صفحات، کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۸ ر پتہ :- ادارۂ علمیہ دہلی قرول باغ

یہ سوشلزم سے متعلق ان چند مضامین کا مجموعہ ہے جو مختلف اصحاب کے قلم سے مختلف اخبارات میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں۔ اس مجموعہ کے شائع کرنے کی غرض سے متعلق لائق مرتب لکھتے ہیں۔ ہندوستان میں سوشلزم کی مخالفت جس نہج پر کی جارہی ہے اسے پیش نظر رکھکر ابھی تک کوئی کتاب یا رسالہ نہیں لکھا گیا۔ یہ مجموعہ اس کمی کو دور کرنے کے لئے شائع کیا جارہا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ ان مضامین میں شروع کے دو مضمون "کمیونزم اور اس کے مبادی ومقاصد" کارل مارکس اور "سوشلزم کیا ہے" جی۔ ڈی۔ ایچ کول کے سوا باقی سب مضامین سرسری اور جذباتی ہیں جن سے عام قارئین کے دل میں وقتی طور پر ہیجان تو پیدا ہوسکتا ہے لیکن ایک وہ شخص جو سنجیدگی اور تحقیق سے سوشلزم کے متعلق ذہنی اطمینان پیدا کرنا چاہے اس کی تسکین بالکل نہیں ہوسکتی الحاد اور بے دینی کے اعتراضات محض سطحی ہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ جس جماعتی نظام کی بنیاد محض معاشی دشواریوں کے حل کرنے پر رکھی جائے اور انسان کے روحانی مقتضیات کو اس میں بالکل نظرانداز کردیا گیا ہو وہ کس حد تک انسانی سوسائٹی کے لئے عام فلاح وبہبود کا کفیل ہوسکتا ہے۔ دنیا میں جو مفاسد پیدا ہوتے ہیں ان کا سرچشمہ صرف سرمایہ داری نہیں ہے بلکہ اور بھی بہتیرے دروازے ہیں جن سے یہ خرابیاں رونما ہوتی ہیں اور جب تک ان سب دروازوں کو بند نہیں کیا جائیگا دنیا میں انسان امن اور چین کی زندگی بسر کرنے کے قابل نہیں ہوسکتا۔ کارل مارکس نے اپنی کتاب Capital میں تاریخ عالم پر ایک بسیط تبصرہ کرکے جنگوں اور عام بے انصافیوں کے اسباب کا جو تجزیہ کیا ہے وہ انسانی

فطرت کے متعلق ایک نہایت محدود نقطۂ نظر کو پیش کرتا ہے اس لئے ظاہر ہے جو نظام ایسے محدود نقطۂ نظر کا ترجمان ہو وہ نہ دیرپا ہو سکتا ہے اور نہ اس میں عالمگیر بننے کی صلاحیت ہو سکتی ہے۔

شہاب ثاقب | از حکیم عبداللہ رشید نواب رشد کی صاحب تقطیع خورد ضخامت ۴۸ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ متوسط قیمت ۵ ر پتہ:۔ ادارۂ ادب جدید شاہراہ عثمانی حیدرآباد دکن۔

اس نظم میں حکیم صاحب نے آدم وملائکہ کے اس واقعہ کو نظم کیا ہے جو قرآن مجید میں مذکور ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدمؑ کو اپنا خلیفہ بنانے کا ارادہ ظاہر فرمایا تو فرشتوں نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ ہم تو آپ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں اور انسان دنیا میں خونریزی کریں گے۔ اللہ نے فرمایا کہ جو میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے۔ اس کے بعد فرشتوں کا اور آدم کا امتحان لیا گیا۔ فرشتے ناکام رہے اور آدمؑ کامیاب ہوگئے۔ پھر خدا کا حکم ہوا کہ آدمؑ کو سجدہ کیا جائے۔ فرشتوں نے فوراً اس حکم کی تعمیل کی مگر شیطان نے سرکشی دکھائی اور وہ ہمیشہ کے لئے مردودِ بارگاہ ایزدی ہوگیا۔ یہ پورا واقعہ قرآن میں مذکور ہے اور نظم میں بھی واقعہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے لیکن ہمارے خیال میں شیطان کی نسبت مصنف کے یہ دو شعر صحیح نہیں۔

غلط ہے یہ کہ وہ ناری حقیقت میں فرشتہ تھا ہوئی گر قلب ماہیت تو یہ طرفہ کرشمہ تھا

یہ ممکن ہے کہ شیطان نے فرشتوں کو ابھارا ہو برنگِ اعتراض ان کو اسی کا کچھ اشارا ہو

زبان وبیان کے پھسپھے پن سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" ہے۔ مفسرین کے ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ اس آیت میں استثنار متصل ہے یعنی ابلیس پہلے فرشتہ ہی تھا لیکن سجدہ نہ کرنے سے شیطان بن گیا اور اسی بنا پر "کان من الجن" میں یہ حضرات کان کو صار کے معنی میں لیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ علمار کی ایک جماعت کا خیال اس کا موید نہیں ہے۔ لیکن جس چیز کی قائل علمار کی ایک معتدبہ جماعت ہو اور خود قرآن کے الفاظ سے وہ مفہوم متبادر بھی ہوتا ہو اس کو قطعی

طور پر غلط کہنا بڑی دیدہ دلیری اور جسارت کا کام ہے۔ پھر شیطان کے متعلق یہ گمان کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس نے فرشتوں کو بہکایا ہوگا کیونکہ شیطان تو شیطان بنا ہی ہے انکار سجدہ کے بعد۔ ورنہ اس سے پہلے وہ شیطان نہ تھا۔ اس لئے بھکانا کس طرح پایا جا سکتا ہے۔ بہرحال مجموعی حیثیت سے نظم دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

سلاسل | ازجناب جاں نثار اختر ایم۔ اے۔ تقطیع خورد ضخامت ۱۲۸ صفحات، کتابت وطباعت اور کاغذ عمدہ ڈسٹ کور خوبصورت قیمت عہ پتہ :۔ کتب خانہ علم وادب دہلی۔

جاں نثار اختر بہ قول جوش ملیح آبادی کے "ہماری جدید شاعری کے اختر تابندہ ہیں۔ ایک ایسے اختر تابندہ جس کے اندر آفتاب چھپا ہوا ہے اور جو پوری تابناکی کے ساتھ دنیائے ادب کو جگمگا دینے والا ہے۔" جاں نثار کے کلام میں مظلوم انسانیت کی درد انگیز چیخیں اور بھرے ہوئے شباب کے وجد آفریں ترانے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں وہ کبھی مزدوروں اور کسانوں کی حالتِ زار پر آنسو بہاتے ہیں اور کبھی کسی ایک مجسمۂ ناز کو خطاب کر کے اپنے دلِ آرزومند کی وارداتِ نہانی صاف صاف بیان کرنے لگتے ہیں جس میں کہیں کہیں حد سے زیادہ شوخی اور رنگینی پیدا ہو جاتی ہے۔ تاہم مجموعۂ کلام سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ وہ فطری شاعر ہیں اور انھوں نے محض فیشن کے طور پر شعر کہنے کی خو نہیں ڈالی ہے۔ پھر چونکہ آجکل کے بعض مشہور نوجوان شعرا کے برعکس تعلیم یافتہ بھی ہیں اس لئے اصول فن اور زبان وبیان کے انقام سے بھی ان کے اشعار خالی ہوتے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب انھیں کے کلام کا مختصر سا انتخاب ہے۔ جس میں چھوٹی بڑی ۲۸ نظمیں، غزلیں اور قطعات شامل ہیں۔ ادبی حیثیت سے یہ مجموعہ دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

شمع انجمن | ازجناب صادق الخیری صاحب ایم۔ اے دہلوی تقطیع خورد ضخامت ۱۹۸ صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت عہ گردپوش خوبصورت پتہ :۔ کتب خانہ علم وادب دہلی۔

صادق الخیری صاحب آجکل کے ان افسانہ نگاروں میں سے ہیں جو ادب کی اس صنف میں

فن کار کی حیثیت رکھتے ہیں اور جو مروجہ اصطلاح "ٹیکنک" سے پورے طور پر باخبر ہیں۔ زبان کی شستگی اور عمدگی ورثہ میں ملی ہے۔ اس سے پہلے صادق صاحب کے افسانوں کا ایک مجموعہ "چراغِ حرم" کے نام سے شائع ہو کر مقبول ہو چکا ہے اب انھوں نے یہ دوسرا مجموعہ شائع کیا ہے جس میں سولہ افسانے شامل ہیں، ان کا موضوع زیادہ تر سماجی اور معاشرتی اصلاح ہے، واقعیت کا رنگ پلاٹ میں بہت نمایاں ہے۔ امید ہے کہ "شمع انجمن" کو بھی "چراغِ حرم" کی طرح مقبولیت حاصل ہوگی۔

بن باسی دیوی | از اشرف صبوحی صاحب دہلوی۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۹۰ صفحات۔ کتابت و طباعت عمدہ۔ گردپوش خوبصورت قیمت ع۲ پتہ: مکتبہ خانہ علم و ادب جامع مسجد اردو بازار دہلی۔

اشرف صبوحی صاحب دہلی کے ان چند نوجوان ارباب قلم میں سے ہیں جن کو دلی کی ٹکسالی زبان میں لکھنے اور بات چیت کرنے کا بڑا اچھا سلیقہ ہے۔ موصوف کے قلم سے متعدد چھوٹی بڑی کہانیاں شائع ہو کر مقبول ہو چکی ہیں۔ اب انھوں نے ایک انگریزی ناول کا ترجمہ بن باسی پھول کے نام سے شائع کیا ہے یہ ترجمہ عام ترجموں کے برخلاف اس اعتبار سے آزاد ترجمہ کہا جا سکتا ہے کہ اس میں مترجم نے اصل کے ناموں اور مقامات کے بجائے ہندوستانی نام اور مقامات استعمال کئے ہیں جس سے یہ فائدہ ہوگا کہ پڑھنے والے کو ترجمہ میں اصل کا لطف آئیگا۔ افسانہ کا موضوع انسانی تمدن کی ابتدائی حالت ہے کہ یہ لوگ اس عہد میں کس طرح رہتے سہتے تھے۔ ان کا لباس کیا تھا۔ معاشرت کے آداب، خیالات و عقائد، رسم و رواج۔ اور توہمات و مظنونات اور مشاغل حیات و واجبات زندگی کیا تھے۔ ان کی محبت کیسی سادہ اور ان کی فطرت کس درجہ بھولی بھالی ہوتی تھی۔ اس میں ایک حد تک مغربی علماء کے ان افکار و خیالات کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو وہ انسان کے ابتدائی دور تمدن و معاشرت سے متعلق رکھتے ہیں۔ ممکن ہے یہ واقعات ہندوستان کے ابتدائی تمدن کے خاکہ سے مختلف ہوں اور اس لئے ان سے کوئی تاریخی فائدہ مترتب نہ ہو سکے۔ بہرحال افسانہ اپنی افسانوی حیثیت میں بہت دلچسپ اور کامیاب ہے۔ ایک مرتبہ شروع کر دینے کے بعد ختم کئے بغیر اس کو ہاتھ سے رکھ دینا گوارا نہیں ہوتا۔

مسلمانوں کا عروج اور زوال

از جناب مولانا سعید احمد صاحب ایم اے - مدیر برہان

مسلمانوں کی گذشتہ تاریخ، ان کے عروج وزوال کی ایک حیرت انگیز مگر ساتھ ہی عبرت آموز داستان ہے۔ اس کتاب میں اولاً خلافتِ راشدہ، اس کے بعد مسلمانوں کی دوسری مختلف حکومتوں، ان کی سیاسی حکمت عملیوں اور مختلف دوروں میں مسلمانوں کے عام اجتماعی اور معاشرتی احوال وواقعات پر تبصرہ کرکے ان اسباب وعوامل کا تجزیہ کیا گیا ہے جو مسلمانوں کے غیر معمولی عروج اور اس کے بعد ان کے حیرت انگیز انحطاط وزوال میں موثر ہوئے ہیں۔ اس کتاب کو پڑھکر مسلمانوں کو اپنی تاریخ کے چہرہ کے تمام اچھے اور برے خط وخال بیک وقت نظر آسکتے ہیں اور اس کی روشنی میں وہ اپنے مستقبل کے لئے کوئی لائحہ عمل تجویز کرکے ایک معین اور سیدھی راہ پر گامزن ہوسکتے ہیں قیمت عہ۸

قصص القرآن حصہ دوم

از مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی رفیقِ اعلیٰ ندوۃ المصنفین

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات عبورِ دریا سے لیکر حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حالات تک ان تمام پیغمبروں کے سوانح حیات اور دعوتِ حق کی محققانہ تشریح وتفسیر جن کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے۔ قصص القرآن جلد اول کی اشاعت کے بعد کتاب کی اہمیت اور اس کے پایۂ اعتبار وتحقیق کے متعلق کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ ندوۃ المصنفین کو اس کتاب کی اشاعت پر فخر ہے یہ حقیقت ہے کہ اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں اب تک شائع نہیں ہوئی۔ قیمت چار روپے۔ مجلد چار روپے آٹھ آنے۔

ملنے کا پتہ:۔ **منیجر ندوۃ المصنفین دہلی قرولباغ**

بُرہَانْ

جلد دہم　　　　　　شمارہ (۵)

جمادی الاولیٰ ۱۳۶۲ھ مطابق مئی ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

یوں تو ہر قوم کی ترقیات میں اس کے تعلیمی نظام کی عمدگی کو ہر زمانہ میں دخل ہوتا ہے لیکن جب کوئی قوم اپنا سیاسی اقتدار کھو بیٹھتی ہے تو اس وقت یہ ضرورت بہت زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ کیونکہ سیاسی بیچارگی کے عالم میں اب اس کے پاس صرف تعلیمی نظام کا ہی ایک ایسا حربہ رہ جاتا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے افراد میں قومی روایات و خصوصیات کا احترام باقی رکھ سکتی ہے اور جس کی وجہ سے وہ دوسری فاتح و غالب اقوام میں مدغم ہو جانے سے محفوظ رہ سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب [illegible] مسلمان سیاسی اقتدار و عظمت سے محروم کر دیئے گئے تو اس ملک کے دور اندیش مفکرین و ارباب رائے نے مسلمانوں کی تعلیم کی طرف توجہ کی اور دن رات کی جدوجہد کے بعد مختلف تعلیمی ادارے قائم کئے۔ علیگڈھ میں سرسید اور ان کے رفقاء نے مدرسۃ العلوم کی بنیاد رکھی جو آج ہندوستان کی ایک عظیم الشان یونیورسٹی کی شکل میں موجود ہے۔ دوسری طرف مولانا محمد قاسم نانوتوی اور ان کے ساتھیوں نے دیوبند میں ایک مدرسہ کی بنیاد ڈالی جو آج نہ صرف ہندوستان بلکہ تمام براعظم ایشیاء کی سب سے بڑی اسلامی اور دینی علوم و فنون کی درسگاہ ہے دونوں کا مقصد مسلمانوں کو اُن تباہ حالیوں سے بچا لینا تھا جن سے حکومت چھن جانے کے باعث وہ دوچار ہو سکتے تھے۔ فرق صرف اتنا تھا کہ سرسید کے پیشِ نظر مسلمانوں کی دنیوی فلاح تھی اور علماء ربانیین کی اس جماعت کا مقصد مسلمانوں کی دینی اور مذہبی حیثیت کا بقا و تحفظ۔ اور ان کو حکومتِ متسلطہ کے تہذیبی و تمدنی اثرات سے بچا لینا تھا۔

یہ دونوں ادارے جن مقاصد کے ماتحت قائم کئے گئے تھے ان میں کامیاب رہے۔ علیگڈھ نے ایسے مسلمان پیدا کئے جو حکومت کے عہدوں اور دفتروں پر قبضہ کر سکیں اور دیوبند سے ایسے علماء کی جماعتیں نکلیں جنھوں نے ناموافق حالات و ماحول میں دینِ قیم کا بھرم رکھ لیا۔ اور اس کے پرچم کو سرنگوں نہیں ہونے دیا۔ ان دونوں

تعلیمی اداروں کا مقصد اگرچہ مسلمانوں کی فلاح وبہبود ہی تھا لیکن دین اور دنیا میں جو فرق وامتیاز ہے وہ ان اداروں کے طریق عمل میں رونما تھا۔ دونوں دو مختلف سمتوں میں جا رہے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حلیف ہونے کے بجائے دونوں ایک دوسرے کے شدید مخالف اور حریف ہوگئے۔ اس تقابل پر جو اثرات مرتب ہوئے وہ آج برائے العین مشاہدہ میں آرہے ہیں۔ ایک نے اپنی توجہ مسلمانوں کی صرف دنیوی ترقی پر مرکوز رکھی اور ان کی دینی بدحالی وابتری کی ذرا پروا نہیں کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان ڈپٹی کلکٹر۔ کلکٹر اور بیرسٹر تو پیدا ہوئے۔ مگر شکل وصورت اور وضع قطع کے لحاظ سے یہ لوگ ایسے تھے کہ گویا فرنگی تہذیب کی مشنری کے کل پرزے بن گئے تھے۔ دوسری طرف اکثریت ایسے علماء کی تھی جو اسلامی علوم وفنون میں دستگاہ کامل رکھنے کے باوجود وہ اس قابل نہیں تھے کہ جدید علمی دنیا کی بزم نو آئین میں آکر اسلامی مسائل کو سمجھا سکتے۔

اس صورتِ حال کے باعث بعد میں دو درسگاہیں اور پیدا ہوئیں۔ ایک ندوۃ العلماء لکھنؤ۔ اور دوسری جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ ان میں سے پہلی درسگاہ کا مقصد یہ تھا کہ علماء کو قدیم علوم کے ساتھ بعض ضروری علوم عصریہ سے بھی آگاہ کیا جائے اور ساتھ ہی قدیم نصاب تعلیم میں جو نقائص ہیں ان کی اصلاح کی جائے دوسری درسگاہ یعنی جامعہ کا مقصد علماء کا پیدا کرنا نہیں تھا بلکہ ایسے گریجویٹ مسلمانوں کی پیداوار تھا جو مغربی علوم وفنون کے ساتھ دینیات اور اسلامیات سے بھی آگاہ ہوں اور جنھوں نے تعلیم محض تعلیم کے لئے حاصل کی ہو نہ کہ حکومتِ موقتہ کے دفتروں میں ملازمت حاصل کرنے کے لئے۔ غرض یہ ہے کہ تمام ہندوستان میں مسلمانوں کی یہی کل چار قومی درسگاہیں تھیں جو اپنے اپنے مطمح نظر کے ماتحت کام کر رہی تھیں۔ ایک خالص دینی دیوبند، دوسری خالص دنیوی یعنی علیگڈھ۔ تیسری دینی مگر دنیا آمیز، ندوہ۔ چوتھی دنیوی مگر دین آمیز یعنی جامعہ ان درسگاہوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز تربیت کے ماتحت جو افراد پیدا کئے وہ خواہ ایک دوسرے سے کتنے ہی مختلف رہے ہوں لیکن یہ واقعہ ہے کہ ان حضرات نے مسلمانوں کی قومی زندگی کو اپنے علم اور کردار سے ضرور متاثر کیا۔ مسلم یونیورسٹی علیگڈھ کیسی ہی ہو لیکن بہرحال محمد علی۔ شوکت علی۔ اور حسرت موہانی جیسے

اس کے فرزندوں پر ہندوستانی مسلمانوں کو اب بھی ناز ہوسکتا ہے۔ اسی طرح اسلامی ہند کا مورخ شیخ الہند سید محمد انور شاہ کشمیری۔ عبید اللہ سندھی کو کبھی نظر انداز نہیں کرسکتا۔ ارباب ندوہ و جامعہ نے تعلیم اور تصنیف و تالیف کے میدان میں جو خدمات انجام دی ہیں وہ بھی مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعی کی تاریخ میں لائق فراموشی نہیں۔

لیکن یہ جو کچھ آپ نے سنا ان درسگاہوں کا "کل" کا حال تھا۔ آج ان سب کی جو حالت ہے وہ حد درجہ مایوس کن اور تشویش انگیز ہے۔ جامعہ اور علیگڈھ پر تو پھر کبھی فرصت میں تفصیلا لکھا جائیگا۔ ندوہ اور دیوبند دونوں کی موجودہ حالت یہ ہے کہ اب یہاں تعلیم و تعلم سے زیادہ اربابِ سیاست کی اقتدار طلبی کے ہنگامے گرم رہتے ہیں۔ ابھی پچھلے دنوں دفتر برہان میں طلبا ندوہ کا جو طویل مراسلہ موصول ہوا تھا اگر اس میں کچھ بھی صداقت ہے تو اس سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ ندوہ اپنی تعلیمی خصوصیات سے روز بروز دور ہوتا چلا جارہا ہے اور وہ اپنی انفرادیت کھوکر عام عربی کے مدارس کی صف میں شامل ہوتا جاتا ہے۔ اب رہا دیوبند تو اس کا حال ندوہ سے بھی زیادہ المناک ہے جو درسگاہ مسلمان طلبہ کی خالص تعلیمی اور اخلاقی تربیت و اصلاح کے لئے قائم کی گئی تھی اور جہاں کے علماء کے لئے اربابِ باطن ہونا بھی ضروری سمجھا جاتا تھا اب وہ اقتدار طلبی کی جنگ کا میدان بن کر رہ گئی ہے۔

اگرچہ دیوبند کی علمی خصوصیت و شان تو حضرت شاہ صاحبؒ کی علیحدگی کے وقت ہی رخصت ہوگئی تھی۔ لیکن اب تو بالکل ہی اندھیر نظر آتا ہے۔ پرانے اور تجربہ کار اساتذہ کی جگہ نامعروف اور ناتجربہ کار مدرسین رکھے جارہے ہیں اور پھر لطف یہ ہے کہ ان لوگوں کے ناموں کے ساتھ بڑے بڑے القاب و آداب لکھکر مسلمانوں کو فریب دینے کی کوشش کی جارہی ہے۔

فالی اللہ المشتکی ومنہ المرتجی

شاہ ولی اللہؒ اور ان کی سیاسی تحریک

استدراک و تصحیح

از حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی

ہمارے دوست عام طور پر جانتے ہیں کہ جب سے ہند میں واپس آئے۔ ہم نے کسی سیاسی جماعت سے پورے اشتراک کا کبھی ارادہ نہیں کیا۔ بلکہ ایک ایسے فکر کی دعوت دیتے رہے جو ملک کی عام ذہنیت سے بہت دور ہے۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ جو پارٹی امام ولی اللہؒ کی فلاسفی پر بنے گی۔ وہی ہماری وطنی ملی ضرورتیں پوری کریگی۔ ہمارا یہ فکر اور زمانہ کی وہ فضا کہ اہلِ علم بھی نہیں جانتے کہ امام ولی اللہؒ واقعی فلاسفر تھے۔ یا انھوں نے کوئی ایسا سیاسی تخیل پیدا کیا ہے۔ جو آج جمہور کے ترقی کن طبقہ کے مزاج سے سازگار ہو سکتا ہے۔

اپنے افکار کا تعارف کرانے کے لئے ہم نے دار الرشاد میں پرانے رفقاء کے اجتماع عمومی کے ایک جلسہ میں ج۔ ن سندھ ساگر نیشنل پارٹی کے اساسی پروگرام کا اعلان کیا۔ اسے سندی۔ اردو۔ انگریزی میں شائع کرایا۔ پھر اس کی توضیح میں مقالات لکھے۔ خطبات دیئے وہ سب ہمارے مرکزی فکر سمجھنے کے لئے تمہید کا کام دیتے ہیں۔

آخر میں مفکرین کا ایک خاص حلقہ سنجیدگی سے ادھر متوجہ ہوا۔ وہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ ہند جیسے براعظم میں اگر ایک ایسی سوسائٹی جو خاص فکر لیکر پیدا ہوتی ہے اور تخمیناً سات سو سال کی جدوجہد سے اپنے لئے عالمگیر ترقی کا پروگرام بنالیتی ہے۔ کیا اس عظیم الشان جماعت کی تمام ضرورتیں کسی ایسی نیشنل پارٹی کی تشکیل سے پوری ہو سکتی ہیں جو امام ولی اللہ کے فلسفہ اور سیاست سے اساسی تعلق رکھتی ہو۔

اُن کے افکار میں ہلکا سا تموج پیدا کرنے کے لیے ہم نے پہلے امام ولی اللہؒ کی حکمت کا اجمالی تعارف کرایا۔ اس کے بعد ان کی سیاست کا۔ ہم امام ولی اللہ کو الہیات میں اور اقتصادیات میں ایک مستقل امام فرض کرکے مضامین لکھتے ہیں۔

پہلے رسالہ میں بھی اگرچہ بعض خیالات نئے تھے مگر انھیں ناقابلِ برداشت نہیں سمجھا گیا۔ البتہ دوسرے رسالہ میں جو کچھ لکھا گیا ہے۔ اس میں مختلف جماعتوں کے لئے مزاحمت کا کافی سامان موجود ہے۔

جس قدر احزاب پہلے سے امام ولی اللہ کی طرف منسوب ہیں یا جس قدر جماعتیں ان کی مخالف تحریکوں کو چلاتی ہیں اور اپنے تفوق کا دعویٰ بھی رکھتی ہیں ان کے افکار سے اس رسالہ میں تعرض نہ کرنا ممکن ہی نہ تھا۔ اس لئے نسبتہً اس پر زیادہ توجہ ہو رہی ہے۔

ہمارے بعض دوستوں نے مشورہ دیا تھا کہ اس سیاسی رسالہ میں بہت سے نئے خیالات ہیں۔ ہم جلدی نہ کریں۔ اہلِ علم کو سوچنے کا موقعہ دیں اس لئے سال بھر ہم خاموش رہے۔ اس عرصہ میں ہم نے ایک نیا رسالہ مرتب کیا ہے۔ جس میں امام ولی اللہ کی تصانیف سے مختلف فوائد بغیر کسی حاشیہ آرائی کے جمع کر دیئے ہیں اس کے شائع ہونے پر اہلِ علم کے لئے غور کرنے میں آسانی ہوگی۔ لیکن بعض عزیز دوستوں کا تقاضا ہے کہ ہم اس موضوع پر ایک مقالہ ضرور لکھیں جس سے بعض غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی۔ اس لئے مناظرہ یا مجادلہ سے بچکر اپنے مطالب کی توضیح کے لئے ہم نے یہ تبصرہ طیار کر دیا ہے۔ اگر اس طرح ہم بعض دوستوں کے ذہنی انتشار کو کم کر سکتے ہیں تو ہم اسے خدا کا خاص فضل سمجھیں گے۔ واللہ ہو المستعان۔

باب اول جس میں امام ولی اللہؒ کے خاندان کا ذکر ہے

حکیم الہند امام ولی اللہ الدہلوی	چونکہ عقلی اجتماعی اصول پر تاریخ ہند کا مطالعہ کرنے میں ہم کسی مورخ کو امام نہیں
امام ائمۃ الانقلاب	مانتے اس لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ جس فلسفہ کا ہم تعارف کراتے ہیں۔

اس کی ماہیت۔ اور جس زمین اور زمان سے ہم اسے ربط دیتے ہیں اس کے متعلق اپنا طرز تفکر صراحتہ بیان کر دیں تاکہ ہمارا نظریہ سمجھنے میں اصطلاحی اختلاف سے غلط فہمی نہ ہو سکے۔

(الف) جب انسانیت کا ایک حصہ کسی بڑے قطعۂ زمین میں لمبی مدت تک مل جل کر رہتا ہے اور قدرت الہیہ اس کی طبعی ترقی کے ساتھ عقلی اور اخلاقی بلندی کا سامان بھی بہم پہنچاتی ہے۔ یعنی اس میں انبیاء کرام اور اولیاء عظام کے ساتھ صنع سلاطین اور حکام بھی پیدا ہوتے ہیں یا حکماء اور شعراء کے ساتھ عدالت شعار بادشاہ اور بلند ہمت سپاہی برسرکار آتے ہیں۔ اس طرح وہ بڑی قوم ترقی کے تمام مدارج طے کرتی ہے اپنی حکومت کا نظام بناتی ہے جس سے ظلم کی بیخ کنی ہو جاتی ہے، علم و ہنر پیدا ہوتا ہے جس سے رفاہیت عامہ کا سامان بہم پہنچتا ہے۔ اس کی ہمسایہ قومیں اس کی رفاقت اور سرپرستی میں اپنی فلاح سمجھتی ہیں۔ اگر اس کی اجتماعی تاریخ کو انسانیت کے عام پسند عقلی افکار و اخلاق پر مرتب کیا جائے تو اسے حکمۃ الادیان یا فلسفۂ تاریخ کہا جائے گا۔

(ب) ہم ہند کی اسلامی تاریخ کا مطالعہ مسیحی تاریخ کے دوسرے ہزار سے شروع کرتے ہیں ۱۰۰۱ء میں سلطان محمود غزنوی نے ہند کا مشہور قلعہ "ہنڈ" فتح کیا۔ اور لاہور کے ہندو راجہ کے نو مسلم نواسہ کو اس کا حاکم بنایا۔ جس طرح امیر المومنین فاروق اعظمؓ نے مداین فتح کر کے سلمان فارسیؓ کو اس کا پہلا حاکم بنایا تھا۔

(ج) ہنڈ دریائے سندھ کے مغربی کنارہ پر اٹک کے قریب واقع ہے۔ اس سرزمین کے عام باشندے پشتو بولتے ہیں۔ پشتان یا پٹھان ہندوکش سے بحر عرب تک ہند کے شمال مغربی پہاڑوں اور میدانوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ کابل غزنی قندھار، پشاور، کوئٹہ اس کے مشہور شہر ہیں۔ چونکہ علمی تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ پشتو بھی کشمیری پنجابی سندھی کی طرح سنسکرت کی شاخ ہے اس لئے ہم اس قوم کو ہندوستانی اقوام میں شمار کرتے ہیں۔ اس قوم نے دوابہ گنگ و جمن میں ایک وسیع خطہ کو اپنا وطن (روہیلکھنڈ) بنایا ہے۔

(۲) سلطان محمود غزنوی سے شروع کر کے امیر تیمور کے حملہ تک ہم ہندوستانی تاریخ کا پہلا دور

مانتے ہیں اور امیر تیمور سے بہادر شاہ تک دوسرا دور۔ دوسرے دور میں عالمگیر کے بعد تنزل شروع ہوا۔ عموماً تنزل شروع ہونے کے بعد ہی قوموں کا فلسفہ معین ہوتا ہے۔ ہمارے امام الائمہ بھی اسی عہد کے امام الانقلاب ہیں۔

(الف) کسی عقلی یا مذہبی تحریک کو کسی خطۂ زمین کی طرف منسوب کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا مرکز اس سرزمین میں ہو۔ اس لئے ہند کے اسلامی دور میں ہم مسلمانانِ ہند کی کسی تحریک کو اس وقت تک ہندوستانیت سے موصوف نہیں بنا سکتے۔ جب تک اس کا مرکز ہند میں پیدا نہ ہو چکا ہو۔

(ب) امیر المومنین عثمانؓ کے زمانہ میں کابل فتح ہوا۔ اور ولید بن عبد الملک کے زمانہ میں سندھ فتح ہوا۔ مگر اسے ہم خلافتِ عربیہ کا ایک حصہ مانتے ہیں یہاں ہندوستانیت کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

(ج) سلطان محمود غزنوی نے اسلام کے لئے ہندوستانی مرکز کی بنیاد قائم کر دی وہ انہلواڑہ میں اپنا مرکزِ حکومت منتقل کرنا چاہتے تھے۔ خلیفۃ المسلمین نے سقوطِ بغداد سے تھوڑا عرصہ پہلے دہلی کے حکمراں کو سلطانی اختیارات استعمال کرنے کی اجازت دی۔ گویا خلافتِ اسلامیہ کے اندر ہندوستانی مسلمانوں کا اپنا مرکز بن گیا۔ اس دور کے اخیر تک سلاطینِ دہلی اسلامی خلافت سے کم و بیش تعلق رکھتے رہے ہیں۔

(۳) امیر تیمور کے حملے کے بعد ہندوستانی مرکز بیرونی تعلق سے آزاد ہو گیا۔ سکندر لودی نے غالباً پہلی مستقل حکومت بنائی۔ اس نے آگرہ بسایا۔ ہندوؤں کو فارسی پڑھا کر دفتروں کے کام میں دخیل بنایا۔ اس کے بعد شیر شاہ نے مالی انتظام ہندوؤں کے سپرد کیا جسے اکبر نے درجۂ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ ہم جلال الدین اکبر کو ہندوستانیت کا موسس نہیں مانتے۔

(الف) اکبر مذہبی عالم نہیں تھا۔ علما اس کے ساتھ اخیر تک مشیر رہے۔ ان کی رہنمائی سے اگر اس نے غلطیاں کی ہیں تو "اثمه علی من افتاه"۔ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ اگر اکبر نہ ہوتا تو عالمگیرؒ جیسا مسلمان بادشاہ ہند کو نصیب نہ ہوتا جس کی نظیر دنیا کے شاہی نظام میں نہیں ملتی۔ ہم عالمگیرؒ کی ہی برکت مانتے ہیں کہ امام ولی اللہؒ

جیسا حکیم ہند میں پیدا ہوا۔

(ب) امام ربانی شیخ احمد سرہندی اکبری دربار کی اصلاح کرتے رہے۔ اس میں وہ پورے کامیاب ہوئے۔ آخر میں جہانگیر ان کا اتباع کرنے لگا جس کا نتیجہ نکلا کہ شاہجہاں امام ربانی کے پسندیدہ طریقہ پر حکومت چلاتا رہا۔ اس کے ہوتے ہوئے ہم جانتے ہیں کہ شاہجہاں کا دربار انسانیت عامہ کو اسلام کا مرکز نہیں بنا سکا

(ج) ہمارا دعویٰ ہے کہ امام ولی اللہ شاہجہانی سلطنت سے بہترین نظام کی دعوت دیتے ہیں۔ گویا جس کام کی ابتدا امام ربانی سے ہوئی اس کی تکمیل اللہ تعالیٰ نے امام ولی اللہ کی معرفت کرائی اس طرح ہم امام ولی اللہ کو خاتم الحکما مانتے ہیں۔

(۴) امام ولی اللہؒ نے اپنے مختلف الہامات کا ذکر کیا ہے۔ ہم ان میں سے ایک حصہ کو خاص ترتیب سے لکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(الف) امام ولی اللہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نے ہمیں ایسی تحریک کا امام بنایا ہے جس کا عنوان ہے "فک کل نظام" (فیوض الحرمین) کیا یہ انقلاب نہیں ہے۔

(ب) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ اگر ہماری تحریک فوراً کامیاب ہوجاتی تو امام کا خروج اور مسیح کا نزول متاخر ہوجاتا مگر وہ آہستہ آہستہ اپنا اثر دکھلائے گی (تفہیمات) کیا یہ انقلابی پروگرام اس بڑے انقلاب کا قائم مقام نہیں ہے جس کے لئے مسلمانوں کے ساتھ یہود و نصاریٰ بھی صدیوں سے انتظار کررہی ہیں۔

(ج) امام ولی اللہؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ ہماری اولاد کے پہلے طبقہ میں علم حدیث پھیلے گا اور دوسرے طبقہ میں علم حکمت کی اشاعت ہوگی (تفہیمات) کیا امام عبدالعزیز سے حدیث کا شیوع نہیں ہوا کیا مولانا رفیع الدین کی تکمیل الاذہان اور مولانا محمد اسمٰعیل شہید کی عبقات نے حکمت کا نیا اسکول نہیں قائم کردیا۔

(د) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ ہماری بیٹیوں کی اولاد سے افراد پیدا ہونگے جو ہمارے

بیٹوں کے بعد ہمارا کام مکہ معظمہ میں بیٹھ کر کریں گے۔ (قول جلی بحوالہ اتحاف النبلاء) کیا الصدر الحمید مولانا محمد اسحٰق اور الصدر العمید مولانا محمد یعقوب اس کا مصداق پیدا نہیں ہوئے۔

(۵) امام ولی اللہ نے فیوض الحرمین میں خلافت کی دو قسمیں بنائیں۔ خلافت ظاہرہ خلافت باطنہ

(الف) خلافت باطنہ میں امام ولی اللہ حکومت کا وہ درجہ شامل مانتے ہیں جو تعلیم اور دعوت کے زور سے پیدا ہوتی ہے۔ امام ولی اللہ دعوے کرتے ہیں کہ اس قسم کی حکومت اسلام نے قرآن عظیم کی دعوت کی تنظیم سے مکہ معظمہ میں پیدا کر لی تھی۔ اس کا ذکر فتح الرحمٰن میں سورۂ رعد کے آخر میں۔ اور فیوض الحرمین میں موجود ہے۔

(ب) امام ولی اللہ خلافت ظاہرہ کے لئے محاربہ ضروری قرار دیتے ہیں۔ ملک کا خراج بزور وصول کرکے مستحقین کو پہنچانا مصارف عامہ میں خرچ کرنا اور عدالت کا نظام بزور قائم کرکے مظلومین کی حمایت کرنا اس کے اہم اجزا ہیں وغیرہ وغیرہ یہ خلافت اسلام کے مدنی دور میں پیدا ہوئی۔

(ج) قول جمیل اور فیوض الحرمین بار بار پڑھنے سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔ امام ولی اللہ اپنے خاندان میں تصوف کا سلسلہ اس لئے قائم کرتے ہیں کہ وہ خلافت باطنہ کے قیام کا وسیلہ بن جائے۔ مولانا شہیدؒ جب امیر شہید کی فوجی طاقت کا ان کے محاربین سے مقابلہ کرتے ہیں تو امیر شہید کے مبایعین کو سپاہی کا درجہ دیتے ہیں۔ یہ اسی اصطلاح پر منطبق ہو سکتا ہے۔

(د) ہم نے یوروپین انقلابی پارٹیوں کے نظام کا کافی مطالعہ کیا ہے۔ اس سے ہمارے دماغ میں سیاسی پروگرام بنانے اور سمجھنے کا ملکہ پیدا ہو گیا ہے۔ ہم اگر امام ولی اللہؒ کی خلافت باطنہ کے فکر کو آج کے سیاست دانوں کے سامنے پیش کریں گے تو اسے انقلابی پارٹی کا نام دیں گے جو عدم تشدد (نان وائیلنس) کی پابند ہو۔

(۶) امام ولی اللہؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ خدا نے انھیں یوسف علیہ السلام کے قدم پر چلنے کے لئے مقطور کیا ہے۔

(الف) یعنی وہ امت محمدیہ میں وہی کام کریں گے جو یوسف علیہ السلام ملت اسرائیلیہ میں کرچکے ہیں

(ب) ہم جانتے ہیں کہ یوسف علیہ السلام نے ایک غیر اسرائیلی بادشاہ سے اختیارات حاصل کرکے اولاد یعقوب کی حکومت کا اساس قائم کردیا تھا۔ اسی یوسفی حکومت کی ایک برکت ہے کہ بنی اسرائیل کو اپنی حکومت قائم کرنے کے لئے طیار کرگئی۔

(ج) ہمارا خیال ہے کہ امام ولی اللہؒ اپنے زمانہ میں دہلی کے بادشاہوں کو کسریٰ اور قیصر کا نمونہ جانتے تھے اس لئے ان کے سارے نظام کو بدلنا اپنا نصب العین بتلاتے رہے۔ مگر عملی پروگرام فقط داخلی انقلاب سے شروع کیا تھا وہ امراء سلطنت میں اپنا فکر پھیلا کر نظام سلطنت درست کرنا چاہتے تھے۔

(د) نجیب آباد کا مدرسہ اسی لئے حکمت الامام ولی اللہ کی درسگاہ بن گیا تھا۔ مرہٹوں کی شورش کو وہ احمد شاہ کے ذریعے سے ختم کرادیتے ہیں۔

(ھ) جن حضرات نے ہماری طرح امام ولی اللہ کی تحریک کا مطالعہ نہیں کیا جب وہ دیکھتے ہیں کہ امام ولی اللہ سلطانی اختیارات میں تبدیلی کی کوئی کوشش نہیں کرتے تو انھیں امام الانقلاب ماننے میں تامل کرتے ہیں۔

(۷) امام ولی اللہ خیر القرون کو شہادت عثمان تک (جو بعثت سے ۴۸ سال بعد واقع ہوئی) محدود کردیتے ہیں۔ (ازالۃ الخفاء)

(الف) اسی زمانہ کو وہ ھوالذی ارسل رسولہ بالھدیٰ ودین الحق لیظھرہ علی الدین کلہ کا مصداق قرار دیتے ہیں۔ ازالۃ الخفاء کے ابتدائی مباحث میں اس آیت کی تفسیر پورے غور سے پڑھنی چاہئے۔ امام ولی اللہ کی حکمت کا یہ مرکزی مسئلہ ہے۔

(ب) امام ولی اللہؒ اس دور کے علمی عملی کارنامے مسلمانوں کے مشورہ اور اتفاق سے جاری مانتے ہیں (یہ فکر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کتابوں میں بھی ملتا ہے) اسی زمانہ کو وہ نزول قرآن کے مقاصد

کا نمونہ مانتے ہیں۔

(ج) امام ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں اس دور کو انسان کی نیچرل ترقی کا آخری درجہ ثابت کرتے ہیں۔ باب الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان غور سے پڑھنا چاہیئے۔

(د) ہمارا خیال ہے کہ اس دور کی علمی اور عملی تاریخ جس قدر امام ولی اللہ نے ضبط کر دی ہے۔ وہ ہمیں کسی مصنف کی کتاب میں نہیں ملتی۔ اسی لئے ہم امام ولی اللہ کی کتابیں بیت الحکمت میں پڑھانا چاہتے ہیں۔

(ہ) ہم سمجھتے ہیں کہ امام ولی اللہ قرآنِ عظیم کی اس علمی اور عملی تعلیم کو انسانیتِ عامہ کے لئے انٹرنیشنل انقلابی پروگرام مانتے ہیں لئے ہم اس دور میں انہیں اپنا امام مانتے ہیں۔

(و) اگر کیپٹل کے مصنفین کو انقلاب کا باپ مانا جاتا ہے تو جس حکیم نے خیر القرون کی انقلابی تاریخ کو ہند کی علمی زبان میں عام عقلی اصول کے مطابق بنا کر ضبط کر دیا ہے۔ اسے امام الانقلاب ماننا محض خوش اعتقادی پر مبنی نہیں سمجھا جائیگا جبکہ اس نے یوسف علیہ السلام کی طرح انقلاب کا راستہ بھی صاف کر دیا ہو "خطبہ محمودیہ"

ہمارا خیال ہے کہ اس مضمون کو واضح کرنے کے لئے محمودیہ کا خطبہ یہاں پر نقل کر دینا مفید ہوگا۔ یہی وہ رسالہ ہے جسے ہم نے بیماری کے وقفوں میں مرتب کیا ہے۔

"زماننا ھذا زمان الانتقال من دور الی دور فقد انقضی دور الملوکیۃ التی اسسھا السلاطین من عصر السلطان محمود الغزنوی والسلطان محمد الغوری الی زوال السلطان شاہجہان والسلطان عالمگیر انار اللہ برھانہم۔

وقد عرف من تعمق فی مطالعۃ فلسفۃ التاریخ ان طائفۃ من العلماء والامراء کانوا قد تھیئوا لقبول نوع من نظام الجمھوریۃ الانقلابیۃ بقیادۃ ٹیپو سلطان قبل سقوط الدولۃ الھندیۃ لکن غباوۃ عامۃ المکتسبین ودعایۃ الرأسمالیین المتغلبین نومت عوام بلادنا فلم یکمل الانتباہ الا بعد سقوط الدولۃ العثمانیۃ۔

کذلک یعرف من تأمل فی تاریخ البشر ان نظریۃ الجمھوریۃ انما ارتقت بالتدریج الطبعی فی

بلاد اوروبا وما حولها فكل ملة تنهضت من الشرقيين مثل روسيا وجابان ثم تركيا وايران لم يكن له بد من تقليد اوروبا فى النظام العسكرى والصناعى والادارى والبرليمانى فنحن اذا اردنا تنظيم نهضة ملة هندية لانقدر على مخالفة اوروبا ومن تبعهم كلهم۔

وبعد ذالك قد عرض لنا فى زماننا عارض ادهش افكارنا هو ان دعاة الجمهورية من الاوروباويين عامتهم ينفون الدين راساً فبقينا فى حيرة لان التاخر عن الانقلاب ينتج الذلة والهوان والتقدم على جرهم يفضى الى هدم الدين۔

لقد كابدنا مشقة شديدة فى مطالعة تاريخ من تقدم علينا فبعد ذلك حصل لنا اليقين باننا للخروج من تلك الحالة الحائرة الموصلة الى الياس والقعود فى حاجة شديدة الى تعيين امام من ائمة الدين يهدى الى الرشد نقتدى به فى اطوار الانقلاب التى طرأ علينا وحصل لنا اليقين بانه لا يصلح لهذا المنصب الجليل الا من يكون عارفاً كاملاً فى المعرفة الالهية اماماً محققاً فى العلوم الشرعية ماهراً فى الحكمة العملية ويكون مع ذلك ممن نشاء فى بلادنا فى عصر الاضطراب الماضى ليتكامل رسوخه فى معرفة امراض اجتماعيتنا العامة والخاصة

فنحمد ربنا الرحمن حمداً كثيراً اذ هدانا الى امام ترنم بالمثل المشهور فى الورىٰ "ومن الرديف وقد ركبت غضنفراً" وهو امام ائمتنا الذين اخذنا عنهم علوم الدين ومعارفه عامة وتاريخ الاجتماعية الهندية خاصة ومشائخنا منذ مائتى سنة تحزبوا على نظريات ذلك الامام وعملياته وما انخرمت سلسلة اجتهادهم وجهادهم كابراً عن كابر رضى الله عنهم"

(۸) امام ولی اللہ دعوی کرتے ہیں کہ ہندکے مسلمانوں سے اپنی حکومت قائم کرنے کی طاقت اس وقت افاغنہ کی طرف منتقل ہوچکی ہے [illegible] کہ افاغنہ بھی ہندوستانی اقوام میں سے ایک قوم ہے جس میں ایرانی ترکی اسرائیلی عربی قبائل مخلوط ہوچکے ہیں۔

(الف) ہمارا خیال ہے کہ اسی غرض سے [illegible] اپنی انقلابی پارٹی کو افغانوں سے ملانا

ضروری سمجھتے ہیں۔ امام عبدالعزیزؒ کے آخری کاموں کا مرکز الامیر الشہید اور مولانا عبدالحی اور مولانا محمد اسمٰعیل کا اجتماع تھا۔ ان کے لئے افغانستان کی ہجرت کا فیصلہ امام عبدالعزیزؒ نے کیا تھا۔ اگرچہ عمل ان کی وفات کے بعد شروع ہوا۔

(ب) ہمیں معلوم ہے کہ مولانا محمد قاسم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روحانی طور پہ معلوم ہوا تھا کہ افغانوں کی طرف توجہ کرنی چاہیئے۔

(ج) مدرسہ دیوبند اور اس کے متعلقین میں مولانا شیخ الہند کا مقام مخفی نہیں وہ تخمیناً چالیس برس مدرسہ چلاتے رہے ہیں۔ ہم دعوی سے کہہ سکتے ہیں کہ دیوبند نے جس قدر طالب علم یو۔ پی میں پیدا کئے اس کے بعد اس نے اپنے طالب علم سب سے زیادہ افغانستان اور اس کے دونوں طرف یاغستان اور ترکستان میں پھیلائے ہیں

(د) مولانا شیخ الہند کی خاص تربیت کا نتیجہ تھا کہ ہم کابل میں سات سال حکومت کا اعتماد حاصل کر کے رہ سکے۔ ہمارا خیال ہے کہ جمعیۃ الانصار اور نظارۃ المعارف میں اگر ہم کام نہ کر چکے ہوتے تو ہمارا کابل جانا محض بیکار ہوتا۔ عجب معاملہ ہے حضرت شیخ الہند کے حکم سے ہمیں بغیر پروگرام کے کابل جانا پڑتا ہے پھر حکومت افغانی کے توسط سے ہمیں ہدایات مل جاتی ہیں۔ ہم باہر جا کر سمجھ سکے ہیں کہ امام عبدالعزیزؒ سے مولانا شیخ الہند تک ہمارے تمام اکابر ایک سلسلہ میں کام کرتے رہے ہیں۔

سراج الہند امام عبدالعزیز دہلوی	امام عبدالعزیزؒ بستان المحدثین میں موطا کا تذکرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں۔ حضرت شیخنا وقدوتنا فی کل العلوم والامور شیخ ولی اللہ قدس سرہ۔ گویا وہ اپنے تمام علمی اجتماعی

سیاسی امور میں اپنے والد ماجد کے مقتدی ہیں۔

(۱) جو انقلاب امام ولی اللہؒ اپنے زمانہ میں خواص سے مکمل کرانا چاہتے تھے وہ اگر نہیں ہو سکا، تو اسی مقصد کو امام عبدالعزیزؒ اپنے حالات زمانہ کے مطابق عوام سے پورا کرانا چاہتے ہیں نصب العین میں کوئی فرق نہیں آیا۔

(۲) امام ولی اللہ کے شروع زمانہ میں یہ خیال صحیح تھا کہ دہلی کی سلطانی حکومت کو تسلیم کر کے امراء کے

ذریعہ سے خیر القرون کے نمونہ کا پروگرام جاری کیا جائے مگر امام عبد العزیز کے زمانہ میں سلطانی حکومت اتنی کمزور ہو چکی تھی کہ داخلی خارجی سارے نظام بدلنے کے سوا کام نہیں چل سکتا تھا۔ اس لئے انھوں نے ہند کے دار الحرب ہونے کا فتویٰ دیا۔

(الف) اس کامل انقلاب کے لئے عوام مسلمانوں کو طیار کرنا امام عبد العزیز کا خاص کارنامہ ہے۔ عوام کو سیدھا مخاطب کرنا شروع کیا۔ ہندوستانی زبان میں علوم دینی کا ترجمہ امام عبد العزیز کے اصحاب کا کام ہے

(ب) امام ولی اللہ نے جس قدر تصانیف لکھی تھیں وہ فقط اعلیٰ طبقے کے کام آتی ہیں ان کے مخاطب یا امراء ہیں یا اعلیٰ درجہ کے اہل علم یا کامل المعرفت صوفیائے کرام مگر امام عبد العزیز کشف وعقل کی عام فہم چیزیں نقلی علوم کی تفسیر میں استعمال کرتے ہیں۔ گویا اپنے والد کے علوم کو عوام کی زبان میں لکھتے ہیں۔ تفسیر فتح العزیز کو فتح الرحمٰن سے اور تحفہ اثنا عشریہ کو ازالۃ الخفاء سے ملا کر پڑھئے۔

(ج) ہمارا خیال ہے کہ الصدر الشہید مولانا محمد اسمٰعیل الصدر الحمید مولانا محمد اسحٰق الصدر الحمید مولانا محمد یعقوب بلکہ امام اہل العقل مولانا رفیع الدین اور امام اہل النقل مولانا عبد القادر سے اگر کوئی اجتماعی کام بن پڑا ہے تو اسے امام عبد العزیز کے نامۂ اعمال میں لکھنا چاہیئے۔

(د) الامیر الشہید کے مبایعین سب کے سب ان سے بیعت کرتے ہیں تو امام عبد العزیز کے طریقہ میں بیعت کرتے ہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ امام عبد العزیز کے لئے یہی ایک کمال کفایت کرتا ہے کہ ان کی تربیت سے ہندوستانی مسلمانوں میں سے عوام بھی اپنی سلطنت سنبھالنے کے قابل ہو گئے۔

الصدر الشہید مولانا محمد اسمٰعیل الدہلوی روح الانقلاب	مولانا شہید فرماتے تھے کہ میرا اس سے زیادہ کوئی کمال نہیں کہ میں اپنے دادا کی بات سمجھ کر اسے اپنے موقعہ پر بٹھا دیتا ہوں۔

(۱) (الف) عبقات کے پہلے اشارہ میں شیخ اکبر اور امام ربانی کے مسالک وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا

فرق واضح کرکے ہر ایک فکر کے فوائد ضبط کرنے کے بعد امام ولی اللہ کو دونوں بزرگوں سے بلند ثابت کیا ہے۔

(ب) صراط مستقیم میں الامیر الشہید کے مکشوفات اور ملفوظات لکھتے ہیں مگر امام ولی اللہ کی اصطلاحات سے تطبیق دینے کے بعد گویا وہ ہر ایک امام کو امام ولی اللہؒ کی میزان پر تولنے کے بعد قبول کرتے ہیں۔

(۲) (الف) امام ولی اللہؒ نے خیر القرون کے علوم تحریر کئے ہیں اور خواص کو پڑھایا اس کے بعد امام عبد العزیز نے خواص کو تعلیم دیکر انھیں عوام کی تعلیم کا واسطہ بنایا۔ الصدر الشہید نے ہند کی مرکزی سوسائٹی (دہلی) کو ان علوم سے رنگین بنایا۔

(ب) ہمارا خیال ہے کہ اگر الصدر الشہید کے ساتھیوں کی خدمات مقبول نہ ہوتیں تو امام ولی اللہ کے علوم پر دو سو برس بعد بحث کرنا ناممکن ہو جاتا۔ اسی انقلابی روح نے ان علوم کو زندہ کر دیا ہے۔

(۳) ہمارا خیال ہے کہ الصدر الشہید کو اگر خلافتِ کبریٰ سونپی جاتی تو اسے فاروق اعظم کی طرح چلاتے امیر شہید نے انھیں خدمتِ خلق پر اپنے اسوۂ حسنہ سے لگایا، تو وہ گھوڑوں کے لئے گھاس کھودتے

(۴) ان کی کتاب تقویۃ الایمان میرے ابتداءً بالاسلام کا واسطہ بنی ہے اس لئے وہ میرے مرشد اور امام ہیں۔ رضی اللہ عنہم۔

امام محمد اسحٰق الدہلوی (الصدر الحمید نائب الامیر الشہید)	حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی فرماتے ہیں۔ مولانا محمد اسحٰق دہلوی مہاجر رحمۃ اللہ علیہ کہ تمام ہندوستان کے علماء محدثین کے استاد و استاذ زادہ و نواسہ و شاگرد و خلیفہ مولانا شاہ

عبد العزیز قدس سرہ کے ہیں۔ (فتاویٰ رشیدیہ)۔

(۱) (الف) ایک انقلابی تحریک میں پہلا درجہ ہے۔ سوسائٹی میں انقلاب کے لئے عقلی نظام (فلسفہ) سوچنا اس درجہ کو ہم امام ولی اللہ میں منحصر مانتے ہیں۔

(ب) اس کے بعد دوسرا درجہ اس کے پروپیگنڈے کا ہے۔ پروپیگنڈہ کی کامیابی پر پارٹی کا نظام بنتا ہے جو اپنے ممبروں پر حکومت پیدا کرتا ہے (یعنی خلافت باطنہ) اس درجہ کو ہم امام عبد العزیزؒ کا کمال مانتے ہیں۔

(ج) اس کے بعد تیسرا درجہ دوسری پارٹیوں سے مقابلہ کرکے ان کے مقبوضات فتح کرنا ہے اس سے انقلابی حکومت (خلافت ظاہرہ) پیدا ہوتی ہے۔ ہم امام ولی اللہ کی تحریک میں یہ درجہ امیر شہید اور ان کے رفقاء میں محدود کردیتے ہیں۔

(۲) پارٹی کا نظام مستقل ہوتا ہے۔ حکومت کبھی بنتی ہے کبھی ٹوٹتی ہے۔ پارٹی کا وجود اس وقت تک سالم مانا جاتا ہے جب تک اس کی اساسی مصلحت قائم کرنے والی جماعت فنا نہیں ہوتی۔

(الف) اس فرق کو واضح کرنے کے لئے ہم نے امیر اور امام کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ہم امام عبدالعزیزؒ کے بعد پارٹی کے نظام کا محافظ امام محمد اسحٰق کو مانتے ہیں۔ اور حکومت کا امیر امیر المومنین السید احمد الشہید ہے۔ اس معاملہ میں امام محمد اسحٰق ان کے ایک نائب ہیں۔

(ب) یورپ کی سیاسی پارٹیوں میں نظام کا محافظ ایک بورڈ ہوتا ہے اسے ڈسپلن یا انضباط کا نام دیا جاتا ہے۔ اس بورڈ کا حکم پارٹی کے سب ممبروں پر نافذ ہوتا ہے۔ اور حکومت چلانا وزراء کا کام ہے اسی نظام پر ہم نے بالاکوٹ میں حکومت کا خاتمہ ایک حد تک مان لیا۔ مگر ہم پارٹی کے نظام کو دہلی میں محفوظ مانتے ہیں۔

(ج) امام محمد اسحٰق نے مکہ معظمہ ہجرت کرلی۔ بظاہر وہ اپنے کام سے معطل ہوگئے مگر ایسا نہیں سمجھنا چاہئے۔ اگر وہ مکہ معظمہ میں ہندوستانی کام جاری نہ رکھتے تو کمپنی بہادر ان کی جاگیر کیوں ضبط کرتی اور بمبئی سے ایسے ہندوستانی کیوں بھیجے جاتے جو انھیں وہابی ثابت کرکے حجاز سے نکلوانا چاہتے تھے مگر قدرتی اتفاقات سے وہ بچ گئے۔ اس زمانہ کا شیخ الحرم ایک ہندوستانی مہاجر کا بیٹا تھا اور یہ خاندان شاہ عبدالعزیزؒ کا شاگرد اور مرید ہے۔ اس لئے شیخ الحرم کے توسط سے ترکی حکومت نے اپنے گھر میں ایک طرح نظر بند کردیا۔ وہ مسجد حرام میں نماز پڑھتے تھے مگر کسی کو پڑھا نہیں سکتے تھے۔ اس قسم کی زندگی ہم کابل میں گذار چکے ہیں۔ اس لئے ہم مکہ معظمہ میں ان کے ملنے والوں سے بہت کچھ سمجھ سکتے ہیں۔

(۳) الامیر امداد اللہ جو دیوبندی جماعت کے امام ہیں۔ امام محمد اسحٰق کے خواص اصحاب میں سے تھے

اس سے پارٹی کے نظام کا تسلسل ہم مولانا شیخ الہند تک ثابت کرسکتے ہیں۔

الصدر الحمید — مولانا محمد یعقوب نانوتوی

وہ اپنے بڑے بھائی کے ساتھ ان کے معاون بن کر کام کرتے رہے ہیں۔ امام محمد اسحٰق کی وفات پر وہی امام عبد العزیزؒ کی امانت کے منتظر رہے ہیں۔

(۱) مولانا مظفر حسین ان کے خلیفہ تھے جو مولانا محمد قاسم اور سرسید دونوں کے مشترک تسلیم شدہ بزرگ ہیں

(الف) نواب صدیق حسن خاں نے روایۃ حدیث کی اجازت مولانا محمد یعقوب سے حاصل کی ہے۔

(ب) الامیر امداد اللہ نے مولانا محمد قاسم کو صلوٰۃ کا احسانی طریقہ مولانا محمد یعقوب سے تلقین کرایا۔

(۲) ان کی وفات سے پہلے مدرسہ دیوبند کے بانی ان کی امانت سنبھالنے کے لئے طیار ہو چکے تھے

یاد رہے کہ مولانا مظفر حسین نے ہی مولانا محمد قاسم کو منبر وعظ پر بٹھلایا تھا۔

باب ثانی میں امام ولی اللہؒ کے اتباع کا ذکر ہے

امام ولی اللہ کی تحریک کا مستقل مرکز ان کے اتباع کے ہاتھ میں رہا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک محدود وقت تک ان کی اولاد بھی مرکزیت کی مالک رہی ہے۔ لیکن ان سے اول اور آخر اتباع ہی برسر کار رہے ہیں امام ولی اللہ کی زندگی میں ان کے سب سے بڑے معاون مولانا محمد امین کشمیری اور مولانا محمد عاشق پھلتی تھے ان کی اولاد میں امام عبد العزیز سب سے بڑے ہیں اور سب کے استاد۔ امام ولی اللہ کی وفات کے وقت وہ بھی اپنی طالب علمی پوری نہیں کر سکے تھے۔ امام عبد العزیز نے امام ولی اللہ کے انہی خلفاء سے اپنی علمی تکمیل کر لی تھی۔ امام عبد العزیز کے بعد تحریک کا مرکز اگرچہ پھر اتباع میں منتقل ہو گیا۔ مگر اولاد کا دوسرا طبقہ بھی حصہ دار رہا ہے۔ اس طبقہ کے بعد تحریک کی مرکزیت اتباع کے مختلف احزاب میں تقسیم ہو گئی ہے۔

الامیر الشہید — السید احمد قدس سرہٗ

امام عبد العزیز کے بعد اتباع کا جو طبقہ تحریک کے مرکز کا مالک بنا ہے ان کے امام امیر شہید ہیں۔ ان کی قوتِ کشفیہ نے عوام میں انقلابی لہر پیدا کر دی۔ امام عبد العزیز کے تیار کردہ

علماء کو اور عوام کو ایک پروگرام کا پابند بنانا امیر شہید کا کمال ہے۔ خدمت خلق اور اتباع سنت کے فطری اوصاف نے انھیں امامت اور امارت کے اعلیٰ رتبہ پر پہنچا دیا تھا۔

(۱) امیر شہید کے ذاتی اوصاف اور کمالات میں ہم انھیں معصوم مان سکتے ہیں۔ ہماری تفتیش میں کئی صدیوں سے ان کی نظیر نظر نہیں آتی۔

(الف) ہم امام ولی اللہؒ کے علوم میں نقل عقل کشف کے تطابق کو مابہ الامتیاز مانتے ہیں ان سے متقدم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے علوم میں عقل اور نقل کا تطابق پایا جاتا ہے۔ کشف سے وہ تعرض نہیں کرتے۔

(ب) امام ولی اللہؒ کے بعد اس درجہ کا کامل ہم فقط امام عبدالعزیزؒ کو مانتے ہیں۔ امام عبدالعزیزؒ کے بعد ان کی مثل ہمیں کوئی نظر نہیں آتا جس میں تینوں کمالات جمع ہو گئے ہوں۔

(ج) امام عبدالعزیزؒ کے شاگردوں کے پہلے طبقہ میں امام رفیع الدین عقل و نقل کے جامع ہیں۔ اور امام عبدالقادر کشف و نقل کے جامع۔ دوسرے طبقہ میں مولانا محمد اسمٰعیل شہید عقل و نقل کے اول درجہ پر جامع ہیں اور مولانا عبدالحیٔ عقل و نقل کے دوسرے درجہ پر۔

(د) مولانا عبدالحیٔؒ اور مولانا محمد اسمٰعیلؒ کے قران السعدین کے ساتھ اگر کوئی کشف کا امام بھی مل سکے تو امام ولی اللہؒ کے وجدانی وجود کی دوسری مثال امام عبدالعزیزؒ کے بعد اس اجتماع میں مل سکے گی۔

(۲) ہمارا یقین ہے کہ امیر شہید اس [illegible] تسلیم الفطرت [illegible] تھے کہ ان [illegible] ہمیشہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے موافق [illegible] بھی الہام [illegible] انھوں نے کافیہ تک کتابیں پڑھی تھیں۔ پھر قرآن عظیم کا ترجمہ اور صحاح کا درس شاہ عبدالقادر سے سنتے رہے۔ اس طرح وہ کشف اور نقل کے جامع بن گئے۔

(الف) جادۂ قومیہ کی حکومت ہند میں پیدا کرنے کا عزم امیر شہید میں فطری تھا۔ اور خدمت خلق ان کا اخلاقی شعار ہے۔ جادہ قومیہ حجۃ اللہ البالغہ اور مسوّٰی پر عمل کرنے کا نام ہے۔

(ب) امام عبدالعزیزؒ نے الامیر الشہید کے ساتھ الصدر السعید اور الصدر الشہید ان تین بزرگوں کے مجموعہ کو اپنا قائم مقام بنا کر اپنے متبعین سے ان کا تعارف کرایا ہے جس سے وہ انقلابی سوسائٹی کا مرکز بن گئے۔ یاد رہے کہ اسی سوسائٹی کے ایک رکن الصدر الحمید کو اپنے ساتھ رکھا۔ جو انقلاب کی مرکزی روح کی محافظت کرے گا۔

(ج) یوسف زئی کے علاقہ میں پہنچ کر جب امیر شہید امیر المومنین مانے گئے اور ہند میں امام ولی اللہ کے اتباع نے اس امارت کو تسلیم کر لیا تو وہ حکومت کے مالک ہو گئے۔

(۳) حکومت کی مصلحت میں ہماری تحقیق حزب کی آمریت (پارٹی کی ڈکٹیٹر شپ) تو مان سکتی ہے مگر کسی فرد کے ڈکٹیٹر بننے کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔ اسے ہم شاورہم فی الامر کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اس کی تشریح ابوبکر رازی کے احکام القرآن میں ملے گی۔ حجۃ اللہ البالغہ کے بعد اگر کسی کتاب نے ہماری سیاسی بصیرت بڑھائی ہے تو وہ یہی کتاب ہے۔

(الف) ہم اس حکومت کو حکومت موقتہ کہتے ہیں۔ ہمارا مطلب یہ ہے کہ لاہور فتح کر کے یہ حکومت دہلی پہنچتی ہے تو مستقل حکومت کا فیصلہ اس وقت ہوگا یا تو شاہ دہلی اس انقلابی حکومت کے رئیس کو وزیر اعظم مان لیتا اور اس کی پارٹی پارلیمنٹ (مجلس شوریٰ) بن جاتی۔ دوسری صورت میں یعنی اگر شاہ دہلی اس حکومت کو تسلیم نہ کرتا تو اسے معزول کر کے اس حکومت کا رئیس ملک کا حاکم ہوتا اور اس کی پارٹی اپنا قانون نافذ کرتی۔

(ب) کیا امام عبدالعزیز کا خلیفہ دہلی کو بھول سکتا ہے جس کو وہ حرمین اور قدس اور نجف کے بعد ساری دنیا سے افضل مانتے ہیں۔

(ج) مقالات طریقت جس سے سوانح احمدیہ کا مصنف بھی نقل کرتا ہے۔ ہم نے مکہ معظمہ میں دیکھی ہے۔ اس میں ایک واقعہ مذکور ہے۔ مہاراجہ رنجیت سنگھ کے وکیل نے امیر شہیدؒ سے پوچھا کہ اگر

مہاراجہ اسلام قبول کرلے تو آپ کی حکومت ہمارے ساتھ کیا معاملہ کرے گی۔ امیر شہید نے جواب دیا کہ مہاراجہ بادشاہ ہوں گے اور میں اپنی بیٹی ان سے بیاہ دونگا محض دینی معاملات میں اس وقت تک اس کا نائب رہونگا جب تک وہ شریعت کا حکم چلانا سیکھ لیں (او کما قال) یہ وہ اساس ہے جس پر ہم امیر شہید کی حکومت کو حکومت موقتہ کہنا جائز سمجھتے ہیں۔

(د) مقالات طریقت میں مذکور ہے کہ امیر شہید کے اصحاب میں سے ایک مجاہد عالم جو پہلے بھی حاکم لاہور سے مل چکا تھا بالاکوٹ کے معرکہ میں گرفتار ہو کر لاہور آیا۔ حاکم نے اس مجاہد سے پوچھا اب خلیفہ کہاں ہے اس عالم نے جواب دیا میں خلیفہ ہوں۔ ہم امام ولی اللہ کی تحریک کو مساوات اور جمہوریت کا نمونہ مانتے ہیں اس لئے ہم مسلم اور غیر مسلم سے اس کا تعارف کراتے ہیں۔

(۴) ہم یقین رکھتے ہیں کہ اس وقت کی حکومتیں امیر شہید کی تحریک کو ناکام بنانے میں حصہ لیتی رہی ہیں

(الف) یہ حکومتیں حکومتِ لاہور سے سازباز کرکے امیر شہید اور حکومتِ لاہور کو مصالحت کا موقعہ نہیں دیتی تھیں۔ (ب) جن مسلمانوں کو امام ولی اللہ کی تحریک سے مذہبی مخاصمت ہے جیسے شیعہ اور جاہل اہل سنت ان کے توسط سے امیر شہید کی جماعت میں انتشار پیدا کراتی ہیں۔ اس کی بعض مثالیں ہمیں مولانا حمید الدین مرحوم نے بتلائیں۔

(ج) جب سوانح احمدیہ کے مصنف جیسا فدائی کسی اثر سے امیر شہید کی پوزیشن بیان کرنے میں اور ان کی مقصد کی تعیین میں صریح غلط بیانی اختیار کر سکتا ہے تو بعض عرب رہنماؤں کے ذریعہ سے ایسا پروپیگنڈا کیوں ناممکن سمجھا جاتا ہے جس کے اثر سے تحریک اپنے اصلی مرکز سے منقطع ہو جائے اور جمہوریت کا رنگ سے قبل از وقت بلند پروازی کو اپنا مقصد قرار دیں۔ کیا اس طرح دوستی کے لباس میں اسے ناکام نہیں بنایا جاتا۔

(د) امیر شہید کی تحریک کو جاہل افاغنہ کے رہنماؤں سے جس قسم کا نقصان پہنچا ہے اس کے مطالعہ

کے لئے سید جمال الدین افغانی کی تاریخ افاغنہ (عربی) اور امیر حبیب اللہ خاں کی لکھوائی ہوئی تاریخ افغانستان (فارسی) کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

(۵) (الف) آخر میں ہم دوبارہ امیر شہید کے متعلق اپنا عقیدہ صاف صاف بیان کرتے ہیں ہم امیر شہید کو ایک معصوم امام مان سکتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ مولانا شہید انھیں اسی طرح منوانا چاہتے ہیں۔

(ب) مگر جس وقت ہم انھیں امارت کی ذمہ داری سپرد کرتے ہیں تو اجتماعی غلطیوں کی مسئولیت سے انھیں مبرا ثابت نہیں کرینگے۔ ورنہ اس نادر مثال سی تحریک کی آئندہ ترقی میں استفادہ ناممکن ہو جائے گا۔

الامیر ولایت علی صادقپوری کی جماعت صادقہ

جب کوئی امیر میدان جنگ میں شہید ہو جائے تو لقیۃ السیف مجاہدین کے لئے ضروری ہے کہ اپنا امیر انتخاب کریں۔ معرکہ بالاکوٹ کے بعد اس قسم کی امارت مولانا ولایت علی کے خاندان میں منحصر ہوگئی ہے۔

(۱) ہم اس امارت کو ایک مستقل پارٹی مانتے ہیں جو امام ولی اللہ کی تحریک میں پہلی امارت کی راکھ سے پیدا ہوئی۔ اس پارٹی کی عظمت کا ہم اعتراف کرتے ہیں۔ مگر نہ تو ہم کبھی اس پارٹی کے ممبر بنے اور نہ اس کی دعوت دینا کبھی ہمارا مقصد رہا ہے۔

(۲) (الف) ہم اس پارٹی کے مجاہدین کے ساتھ ان کے مختلف مرکزوں میں کافی زمانہ تک ملتے رہے ہیں۔ اس پارٹی کے بہت سے راز ہمیں معلوم ہیں مگر وہ ایک امانت ہے ہم اسے افشا نہیں کر سکتے لیکن اس قدر تصریح میں عیب نہیں کہ ہماری ذہنیت اس جماعت کا جزو بن کر مطمئن نہیں رہ سکتی۔

(ب) ہمارے دیوبندی رفقاء کو یاغستان میں اور ہمیں وکیل مجاہدین چمرقند کے ساتھ کابل میں ساتھ ملکر کام کرنے کا تجربہ ہے۔ ہم لوگ ایک دوسرے کے تعاون تناصر سے کبھی دست کش نہیں ہوئے۔ لیکن ایک پارٹی کے ممبر سمجھکر ہمیں کسی نے قبول نہیں کیا۔ نہ حکومت کابل نے نہ کسی بیرونی سیاسی جماعت نے۔ یہ وہ اساس ہے جس پر ہم دونوں پارٹیوں کا علیحدہ علیحدہ تعارف کرانا ضروری سمجھتے ہیں ورنہ ہم اپنا کام آگے نہیں بڑھا سکتے

(۳) (الف) نواب صدیق حسن خاں نے جس اربعین کا ذکر کیا ہے وہ ہم نے دیکھی ہے وہ خرافات کا مجموعہ ہے۔ اس میں اس قسم کے الفاظ بھی مرفوعاً موجود ہیں کہ امام مہدی ہند کے شمال مغربی کوہستان سے نکلے گا۔ وہ پنجاب کے کسی غیر معروف مطبع میں چھپی ہے اور خاص لوگوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ اس وقت کے امیروں نے اس کی اشاعت ممنوع قرار دے رکھی ہے۔

(ب) غالباً مولانا ولایت علی صاحب نے اپنے رسائل تسعہ میں امیر شہید کو مہدی متوسط قرار دیکر ان کی غیبوبت کا ذکر کیا ہے۔

(ج) امیر ولایت علی کے رفیق مولانا عبدالحق کا ترجمہ سلسلۃ العسجد میں دیکھنا چاہیے۔ کیا نواب صاحب ان کی زیدیت یا تشیع سے ناواقف ہیں۔ ہم نے ایک رسالہ دیکھا ہے جو شاہی زمانہ کی دہلی میں چھپا ہے۔ اس میں مولانا محمد اسحٰق اور سید محمد علی رامپوری کے بعض بیانات بھی موجود ہیں۔ اس میں لکھا ہے کہ امیر شہید نے مولانا عبدالحق کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا تھا۔ وہ رسالہ مکہ معظمہ میں مولانا احمد سعید کے خاندانی کتب خانہ میں موجود ہے اس پر مولانا عبدالمغنی کی مہر ہے۔

(د) جب سے اس پارٹی میں امام عبدالعزیز کے طریقہ سے انکار کا غلو پھیلا ہے عوام میں ایک طبقہ ائمہ فقہا کو سب و شتم کرنے والا بھی پیدا ہو گیا ہے انھیں لوگوں کو چھوٹا رافضی کہا جاتا تھا۔ حاشا و کلا اس پارٹی کے کسی محترم رکن کو اس قسم کا الزام نہیں دیا جا سکتا ہم نے سرحدی مراکز میں امیروں کو حنفی طریقہ پر نماز پڑھتے دیکھا ہے۔ ہم سے کہا گیا کہ یہ اس خاندان کا متوارث طریقہ ہے۔

الامیر امداد اللہ کی دہلوی جماعت

مولانا محمد اسحٰق کو ہم ان کے جد امجد کی تحریک کا ایسا امام مانتے ہیں جن کے متعلق الہامی پیشگوئی اس خاندان میں متوارث ہے۔ یعنی ہم امام محمد اسحٰق کو اس تحریک کی علمی اور سیاسی مصلحت کا محافظ مانتے ہیں۔ اور حکومت کا ایک نائب امیر اس لئے امیر کی شہادت کے بعد وہ ایک امیر بن جائے گا۔ سیاسیات میں اگر کسی جماعت کا امام محمد اسحٰق سے تعلق ثابت ہو جائے تو ہم امام ولی اللہ کی تحریک میں ایک مستقل

پارٹی تسلیم کرانا چاہتے ہیں، ہمیں اس سے بحث نہیں کہ اس تفریق کا باعث ہم بنتے ہیں یا ہمارے مقابل یہ بحث دوسرے درجہ کی مانتے ہیں۔

(۱)(الف) الامیر امداد اللہ کا تعلق امام محمد اسحٰق سے اولاً و آخراً ثابت ہے۔ شروع میں امیر امداد اللہ مولانا محمد اسحٰق کے مدرسہ میں طالب علمی کرتے رہے۔ اسی زمانہ میں مولانا محمد اسحٰق کے داماد اور خلیفہ مولانا نصیر الدین سے کسب طریقہ کیا۔ یہ وہی مولانا نصیر الدین ہیں جنھیں مجاہدین نے بالاکوٹ میں پہلا امیر بنایا تھا۔ ان کی جگہ پر آگے چل کر مولانا ولایت علی کا خاندان آیا ہے۔

(ب) امام محمد اسحٰق جس سال وفات پاتے ہیں۔ اسی سال امیر امداد اللہ حج کے لئے گئے۔ امام محمد اسحٰق نے اپنے طریقہ کی خاص ہدایتیں دیکر انھیں ہند واپس بھیجا۔ یہ بھی روایت ہے کہ انھیں یہ پیشین گوئی بھی سنائی کہ ایسا وقت آئیگا جب تم مکہ معظمہ میں بیٹھکر کام کروگے۔

(ج) امیر امداد اللہ شیخ نور محمد جھنجھانوی کے خلیفہ ہیں اور وہ شاہ عبدالرحیم افغانی کے یہ دونوں حضرات امیر شہید کے نامور خلفاء میں سے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم تو بالاکوٹ میں شہید ہوئے ہیں۔

(د) الامیر امداد اللہ کے رفقاء میں حکیم ضیاءالدین رامپوری ہیں (رامپور منیہاراں) ان کے بزرگوں میں مولانا محمد حسن رامپوری ہیں جو مولانا شہید کے خواص اصحاب میں تھے۔ ان کا ذکر سوانح احمدیہ میں موجود ہے۔

(۲) مولانا مملوک علی دلی کالج کے مدرس تھے۔ دیوبندی تحریک کے اکثر اساتذہ مولانا مملوک علی کے شاگرد ہیں۔ جس سال مولانا محمد اسحٰق مکہ معظمہ پہنچے۔ اسی سال وہ حج کو گئے۔ مولانا محمد یعقوب نے سوانح مولانا محمد قاسم میں کسی خاص مقصد کو ملحوظ رکھکر اس کا اجمالی ذکر کر دیا ہے۔

(الف) مولانا محمد اسحٰق اور مولانا یعقوب کی جاگیر سے جو روپیہ حاصل ہوتا تھا اس کا انتظام ایک جماعت کے ہاتھ میں رہا ہے اس میں مولانا مملوک علی اور مولانا مظفر حسین خاص حیثیت رکھتے تھے۔

(ب) مکہ معظمہ سے واپس آکر الامیر امداد اللہ بھی اسی سوسائٹی میں شامل ہو گئے۔

(ج) یہ سوسائٹی مولانا ولایت علی کی جماعت سے علیحدہ مانی جاتی تھی چنانچہ یہ روایت بھی موجود ہے کہ جب مولانا ولایت علی سرحد کو گئے تو مومن خاں نے مولانا امداد اللہ سے دریافت کیا کہ آپ کی نظر (کشفی) میں انھیں کامیابی ہوتی نظر آتی ہے۔ مولانا امداد اللہ نے نفی میں جواب دیا اس پر مومن خاں خفا ہو گئے مولانا امداد اللہ نے معذرت کی کہ اگر آپ نہ پوچھتے تو ہم کچھ نہ کہتے۔

(د) ان لوگوں کے متبعین کو ہم امام محمد اسحٰق کی دہلوی پارٹی کہتے ہیں جس کے ایک رہنما الامیر امداد اللہ تھے۔

مولانا شیخ الہند کی دیوبندی جماعت (یا مولانا محمد قاسم کے اتباع)

سقوطِ دہلی کے بعد اس دہلوی پارٹی کے افراد منتشر ہو گئے۔ یہاں تک کہ امیر امداد اللہ مکہ معظمہ پہنچے اور مولانا محمد قاسم بھی نام بدل کر حج کے لئے نکلے مولانا محمد یعقوب کے مکتوبات میں اس سفر کا پورا تذکرہ موجود ہے۔

(۱) امیر امداد اللہ نے مکہ معظمہ میں فیصلہ کیا کہ امام عبدالعزیز کے مدرسہ کی طرح دہلی سے باہر مدرسہ بنایا جائے اور امام محمد اسحٰق کے طریقہ پر نئی جماعت طیار کی جائے۔

(الف) مولانا محمد قاسم نے چند سال محنت کر کے دیوبند میں مدرسہ بنایا۔

(ب) ہم جہاں تک سمجھ سکے ہیں۔ اس جماعت کے اولین موسس امیر امداد اللہ اور ان کے دو رفیق مولانا محمد قاسم اور مولانا رشید احمد ہیں۔ امیر امداد اللہ کے سوا اس اجتماع کے ربط کو زیادہ مضبوط کرنے والے مولانا مملوک علی اور مولانا عبدالغنی بھی ہیں۔ (ج) اس جماعت کے امتیازی اوصاف میں ہم وحدۃ الوجود حنفی فقہ کا التزام ترکی خلافت سے اتصال تین اصول معین کر سکتے ہیں جو اس جماعت کو امیر ولایت علی کی جماعت سے جدا کر دیتے ہیں۔

(۲) مدرسہ دیوبند کی سالانہ روئیداد مسلسل ملتی ہے۔ مولانا محمود حسن کی طالب علمی اور پھر مدرسی پھر صدارت اور اپنے مشائخ ثلثہ کی خلافت پھر شیخ الہند بننے کے واقعات مشہور و معروف ہیں۔

دیوبند کے ایک نومسلم طالب علم کا مولانا شیخ الہند سے تعلق

(۱) میں چاہتا ہوں کہ حضرت مولانا شیخ الہند سے اپنا تعلق واضح کر دوں۔ غالباً

پچاس برس سے زیادہ عرصہ گذرا کہ میں نے بتوفیقہٖ تعالیٰ مدرسہ دیوبند کی طالب علمی سے فارغ ہوکر امام ولی اللہؒ کی حکمت و سیاست کے تدریجی مطالعہ کو اپنا مقصد حیات بنایا۔ یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سارے سفر میں میری رہنمائی حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ارشاد سے ہوتی رہی۔

(الف) اس سفر کی پہلی منزل ہم نے سات سال میں طے کی ہے۔ میرا یہ وقت سندھ میں گذرا۔ مولانا محمد قاسم کے نظریات سے شروع کرکے مولانا محمد اسمٰعیل شہید مولانا رفیع الدین امام عبدالعزیز کے توسط سے امام الائمہ امام ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغۃ تک ہم پہنچ گئے۔

(ب) ہمارے دل میں اس کتاب کے مطالب کا آہستہ آہستہ یقین اور بصیرت فقہی میں رسوخ پیدا ہوتا رہا اس سے ہم کتاب و سنت کو اطمینان سے سمجھنے کے قابل ہوگئے۔ طالب علموں کی کئی جماعتوں کو ہم نے حجۃ اللہ پڑھائی اس کے بعد ہمیں موقعہ ملا کہ حضرت شیخ الہند سے اس کتاب کے بعض اسباق سنے اسی زمانہ میں میں نے مولانا محمد قاسم کا رسالہ حجۃ الاسلام مولانا شیخ الہند سے سبقاً سبقاً پڑھا۔

(ج) اس میں مبالغہ نہ سمجھا جائے کہ ہمیں حضرت شیخ الہند کے علمی مقام کی حقیقت اس کے بعد کسی قدر نظر آنے لگی۔ وہ بظاہر نو قاسمی سیرت کے ایک نمونہ تھے مگر باطن میں امام ولی اللہ کی حکمت کے متبحر ترجمان نظر آنے لگے۔ دیکھئے شیخ الہند اپنے موضح فرقان کے مقدمہ میں امام ولی اللہ کا نام کس کس مزے سے لیتے ہیں۔

حجۃ اللہ علی العالمین شاہ ولی اللہ قدس سرہ۔

(د) حجۃ اللہ البالغہ کے اصول سمجھنے میں ہمارے لئے مولانا محمد قاسم کی کتابیں بہت مفید ثابت ہوئیں۔ ہم نے بچپن میں اسکول میں تعلیم پائی۔ ہماری ذہنیت ریاضی سے بہت مناسبت رکھتی تھی۔ آریہ سماج اور عیسائیوں کے مقابلہ میں مولانا محمد قاسم جو کچھ لکھتے ہیں اور شیعہ کے شبہات کا جس طرح ازالہ کرتے ہیں اسے میں خوب سمجھا۔ اس نے میرے ذہن کو عام اہل علم سے علیحدہ ہوکر عقلی مسائل کو محض مولانا محمد قاسم کے طریقہ پر سوچنے کے لئے طیار کر دیا۔

(الف) مولانا محمد قاسم محدود مسائل پر بحث کرتے ہیں اور مجھے قرآن عظیم اور صحاح کی ہر ہر حدیث کو اسی طرح سمجھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح میری پیاس مجھے امام ولی اللہ کے اتباع سے مانوس بناتی رہی۔ آہستہ آہستہ ان کے مخالف علما کے نظریات سے انکار بھی پیدا ہونے لگا۔

(ب) مولانا محمد قاسم کے نظریات میں رسوخ کا پہلا فائدہ ہمیں یہ ملا کہ حجۃ اللہ البالغہ کے اصول سمجھنے سمجھانے میں ہم نے (۱) سرسید اور ان کے رفقار کی تحریریں۔ (۲) مولانا محمد حسین بٹالوی اور ان کی جماعت کی کتابیں۔ (۳) قادیانی تحریک کی تالیفات اپنے سامنے رکھیں۔ اس طرح اپنے دیوبندی رفقار کی طرح اپنے خاص فرقے کے معلومات میں محدود نہیں رہے۔

(ج) ہماری تحقیق میں متکلمین کی یہ جماعتیں دیوبندی اکابر کے سوا امام ولی اللہ کے تمام اصول تسلیم نہیں کرتیں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ ہم دیوبندی جماعت (اتباع مولانا محمد قاسم) کی حکمت اور سیاست کو امام ولی اللہ کی حکمت وسیاست کا مقدمہ بناتے ہیں۔

(د) جس قدر عرصہ ہم ہند میں علمی کام کرتے رہے۔ دارالرشاد (سندھ) جمعیۃ الانصار (دیوبند) نظارۃ المعارف دہلی میں ہمارا مرکزی فکر حجۃ اللہ البالغہ ہی رہی۔ اس کے بعد بیرونی سیاحت کے مختلف مقامات کابل، ماسکو، انقرہ روما، لوزان میں بھی ہم نے حجۃ اللہ البالغہ کے عقلی اصول سے باہر جانا پسند نہیں کیا۔

(ہ) مکہ معظمہ میں بیٹھکر ہم نے اپنا پروگرام بنالیا۔ کہ ان تبدیل شدہ حالات میں ہم کس طرح اپنے مسلک پر قائم رہ سکتے ہیں۔ یوروپین فلاسفی اور ہندو فلاسفی کے ماہرین سے ہم ولی اللہ فلاسفی کا کس طرح تعارف کراسکتے ہیں — ہم اس راستہ پر گرتے پڑتے قدم بڑھا رہے ہیں اور اپنی ہر ایک غلطی کی اصلاح کے لئے ہر وقت آمادہ رہتے ہیں۔ لیکن امام ولی اللہ کی حکمت وسیاست کی جو انقلابی روح ہماری سمجھ میں آچکی ہے اس میں ایک ذرہ کا فرق بھی برداشت نہیں کرسکتے۔ واللہ ھو المستعان۔ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

امام طحاویؒ

(۷)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری ایم۔اے (عثمانیہ)

بہرحال جب ان بزرگوں نے کچھ نہیں ارشاد فرمایا تو علامہ علاء الدین ابن الترکمانی کے متعلق میں کہاں سے مواد لاسکتا ہوں، مجبوراً انھوں نے اپنی کتاب "الجوہر النقی" کے دیباچہ میں جو چند الفاظ لکھے ہیں، اسی کے نقل کرنے پر قناعت کرتا ہوں۔ حمد و نعت کے بعد فرماتے ہیں۔

فھذہ فوائد علقتھا علی السنن الکبریٰ للحافظ ابی بکر البیھقی رحمہ اللہ تعالیٰ	یہ چند مفید باتیں ہیں، حافظ ابوبکر بیہقیؒ کی سنن کبریٰ پر میں نے ٹانکی ہیں

یہاں تک تو انھوں نے یہ ظاہر فرمایا ہے کہ حافظ کی سنن پر کچھ فوائد آپ نے اضافہ کئے ہیں۔ لیکن اس کے بعد الفاظ یہ ہیں۔

اکثرھا اعتراضات و مناقشات و مباحثات معہ۔	یہ فوائد دراصل حافظ ابوبکر بیہقی کے کلام پر اعتراضات ہیں، گرفتیں ہیں اور مباحثے ہیں۔

دیکھنے میں یہ "فوائد علی البیہقی" کل تین لفظوں میں ادا ہوئے ہیں لیکن سچ یہ ہے کہ حنفیت کا طویل و عریض رقبہ مصر سے ماوراء النہر بلکہ ہندوچین تک ڈھائی سو سال سے جس خفت کو محسوس کر رہا تھا خفت کا یہ سارا بوجھ ان تین لفظوں سے اتر جاتا ہے۔ اگر واقعی بیہقی پر اعتراض کرنے گرفت کرنے اور اصل نتیجہ تک پہنچنے کے لئے بحث و تحقیق کرنے میں کوئی کامیاب ہو۔

مجھے اوروں کا حال معلوم نہیں لیکن اپنی محدود رسائی کی حد تک کہہ سکتا ہوں کہ یہ طریقہ احناف نہیں بلکہ ٹھیک بطریقہ شافعیہ ترکی کا مکمل ودل نشین فیصلہ کن جوابی حملہ ترکی ہی ہیں علامہ ماردینی ابن الترکمانی اپنی اس کتاب کے ذریعہ سے دینے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ شاید مناظرات ومجادلات کے سلسلہ میں اتنی کامیابی کسی کو کم میسر آئی ہوگی۔ افسوس کہ میرے مقالہ کی محدودیت اجازت نہیں دیتی کہ میں ماردینی کے ان اعتراضات مناقشات مباحثات کی مثالوں سے تشریح کروں، ورنہ دکھایا جاسکتا تھا کہ میں نے جو دعویٰ کیا ہے وہ کہاں تک حق بجانب ہے، تاہم ایک عام اور مشہور مسئلہ جس میں حنفی مذہب کا پہلو نہ صرف نقلاً بلکہ قیاساً ورایاً وعقلاً بھی بہت کمزور ہے۔ اس کا اجمالی ذکر تو کر ہی دیتا ہوں۔ میری مراد مسئلہ قہقہہ سے ہے کہ حنفی مذہب میں صرف مفسد صلوٰۃ ہی نہیں بلکہ ناقض وضو بھی ہے۔ عراق کے اہل الرائے کی اس سادگی پر "حشویہ" اور "ظاہریہ" تک کو حیرت ہے کہ وضو کے شکست کو قہقہہ سے کیا تعلق، مگر سب جانتے ہیں کہ اہل الرائے کے امام کی یہی رائے ہے۔ حتیٰ کہ براہ راست امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں یہ اعتراف منقول ہے کہ جو قہقہہ کو ناقض وضو کہتے ہیں (یعنی ابوحنیفہؒ)

یزعم ان القیاس ان لا ینتقض ولکنہ — قیاس تو چاہتا ہے کہ وضو قہقہہ سے نہ ٹوٹتا لیکن

یتبع الآثار (بیہقی) — اس باب میں امام ابوحنیفہؒ نے آثار کی پیروی کی ہے۔

بہرحال مسئلہ تو یہی ہے، بیہقی نے اس سوال کو اٹھایا، جی تو ان کا بھی چاہتا تھا کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں یعنی وضو قہقہہ سے نہیں ٹوٹتا کوئی مرفوع متصل حدیث پیش کرتے، خصوصاً بعض شوافع ابوشیبہ ابن ابراہیم کے حوالہ سے ایک حدیث مرفوع پیش بھی کرتے تھے لیکن جانتے تھے کہ ابوشیبہ بن ابراہیم کا حال لوگوں کو معلوم ہے اس لئے روایت تو نقل کردی لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھدیا کہ،

ابوشیبہ ضعیف والصحیح — ابوشیبہ حدیث کا راوی ضعیف ہے اور صحیح یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ

انہ موقوف — وسلم کی طرف یہ حدیث منسوب نہیں ہے بلکہ موقوف ہے۔

مگر اب جو حدیثوں کے ذخیرہ پر نظر پڑی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز حنفیہ کے خلاف ان کو نہ ملی، مجبوری میں کیا کرتے، بڑی مشکل سے دو صحابیوں یعنی جابر بن عبد اللہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کا قول ان کو ملا، جس میں قہقہہ نہیں بلکہ "ضحک" کے متعلق یہ الفاظ پائے جاتے ہیں، حضرت جابر بن عبد اللہ سے (یعید الصلوٰۃ ولا یعید الوضوء)[ل] اور ابو موسیٰ اشعری سے (فلیعد الصلوٰۃ) مروی ہے، ابو موسیٰ اشعری کے قول میں وضو کے عدم ذکر کو ذکر قرار دیکر بیہقی نے اس کو بھی اپنی دلیل بنا لیا، زور پہنچانے کے لئے ابامامہ باہلی کا ایک قول جس میں صراحتاً "ضحک" تک کا بھی ذکر نہیں ہے مگر ضمناً اس پر بھی اثر پڑتا تھا اس لئے اس کو بھی نقل کیا کہ

الحدث ما کان من النصف الاسفل — حدث وہ ہے جو جسد کے نچلے حصہ سے ہو

چونکہ قہقہہ کا تعلق نصف اعلیٰ سے ہے اس لئے جہاں خون نکلنے نکسیر پھوٹنے قے وغیرہ کے متعلق اس سے عدم نقض وضو کا حکم نکلتا ہے، ضحک بھی اس ضمن میں داخل ہو گیا۔ "اصح ما فی الباب" حدیث مرفوع کو سب پر ترجیح دینے والے شوافع کی طرف سے صحابہ کے قول کے بعد پھر تابعین کے متعلق ابو الزناد کی ایسی خبر کو بھی دلیل کا رنگ دیا گیا کہ ابو الزناد کہتے تھے کہ ایسے فقہاء جن کے فتویٰ پر عمل کیا جاتا ہے مثلاً سعید بن المسیب، عروۃ، قاسم بن محمد ان سب کو یہی پایا کہ

یقولون فیمن رعف غسل عنہ الدم ولم — وہ کہتے تھے کہ جس کی نکسیر پھوٹے وہ صرف خون دھولے

یتوضأ وفی من ضحک فی الصلوٰۃ اعادھا — اور دوبارہ وضو نہ کرے یوں ہی نماز جس نے ہنس

ولم یعد وضوءہ۔ — دیا ہو وہ صرف نماز کو دہرائے گا۔

یہ سارے تیر حنفیوں کے اس حدیث مرفوع کے مقابلہ میں چلائے گئے جو اس سلسلہ کے متعلق وہ پیش کرتے ہیں۔

ان رجلا اعمی جاء والنبی صلی اللہ علیہ وسلم — ایک اندھا آدمی آیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز

ل یعنی نماز لوٹائے وضو کو نہ لوٹائے۔

فی الصلوٰۃ فتردی فی بئر فضحک طوائف	میں تھے اندھا گر پڑا، ایک کنویں میں، تو ہنس پڑے
من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم	کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں
فامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ضحک	سے۔ تب حکم دیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جو ہنسا ہو
ان یعید الوضوء والصلوٰۃ۔	چاہئے کہ وضو کو دوبارہ کرے اور نماز کو لوٹائے۔

حافظ بیہقی کو معلوم ہے کہ یہ حدیث معمولی لوگوں کی روایت کی ہوئی نہیں ہے بلکہ اساطین حدیث ابن شہاب زہری، حسن بصری، ابراہیم نخعی سب اس کے راوی ہیں اور جن جن لوگوں نے ان بزرگوں کے واسطے سے اس حدیث کو آنحضرت کی طرف منسوب کیا ہے، بیہقی یہ بھی جانتے ہیں کہ ان میں سے کسی پر جرح نہیں ہے تاہم اس پر تو آئے کہ ان تابعین۔ نے براہ راست آنحضرت سے تو اس کو سنا نہیں۔ درمیان کا راوی صحابی ہے یا کوئی اور؟ اس شک کی وجہ سے حدیث قابل استدلال نہیں اس پر سنا اور اضافہ کیا کہ ایک شخص ابو العالیہ بھی اس حدیث کا راوی ہے اس کے بعد اب حافظ نے یہ دو محنت جرح قائم کیں۔

(۱) ابو العالیہ کے متعلق یہ تصریح کر کے کہ

سائر احادیثہ مستقیمۃ صالحۃ	ان کی ساری روایتیں صالح اور درست ہیں۔

فرماتے ہیں لیکن صرف حدیث قہقہہ کی وجہ سے یعنی

من اجل ھذا الحدیث تکلموا فیہ	اس حدیث کی وجہ لوگوں نے ان کے متعلق کچھ گفتگو کی ہے

مطلب یہ ہوا کہ ابو العالیہ کی وجہ سے حدیث نہیں بلکہ حدیث کی وجہ سے لوگوں نے ابو العالیہ میں چونکہ کلام کیا ہے اس لئے اس کی روایت حجت نہیں ہو سکتی۔

(۲) رہے حسن زہری، اور ابراہیم، حافظ بیہقی نے ٹھونک کر دعویٰ کر دیا کہ ان سبھوں نے ابو العالیہ ہی سے یہ حدیث سنی ہے۔

عبدالرحمن ابن مہدی امام فن رجال و حدیث سے علی بن مدینی نے پوچھا تھا کہ

(الف) ابو العالیہ کے سوا حسن بصری بھی تو اس کے راوی ہیں تو جواب میں فرمایا کہ حماد بن زید نے مجھ سے اور حماد سے حفص بن سلیمان نے بیان کیا تھا کہ انا حدثت بہ الحسن عن حفصۃ عن ابی العالیۃ۔

(ب) اور ابراہیم بھی تو راوی ہیں عبد الرحمن نے کہا کہ مجھ سے شریک نے کہا کہ ابو ہاشم ان سے کہتے تھے کہ ابراہیم سے ابو العالیہ کے واسطے سے میں نے ہی کہا تھا۔

(ج) اور زہری بھی تو راوی ہیں عبد الرحمن نے کہا کہ میں نے زہری کے بھتیجے کی کتاب میں دیکھا ہے کہ زہری اس حدیث کو بواسطہ سلیمان بن ارقم حسن ہی سے روایت کرتے ہیں اور حسن کی روایت ابو العالیہ سے ہے۔ پس زہری والی روایت بھی ابو العالیہ کی طرف راجع ہوگی۔

بات اگر اتنی ہی ہوتی تو معاملہ گویا ختم ہو چکا تھا لیکن بیہقی کو معلوم تھا کہ اسی حدیث کے راوی امام امام ابو حنیفہ خود بھی ہیں اور اس میں معبد نامی شخص اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور حنفیہ اس بنیاد پر اس حدیث کو بجائے مرسل کے متصل مانتے ہیں۔ بیہقی نے روایت کو نقل کر کے جی تو چاہتا ہوگا کہ امام ابو حنیفہ ہی پر جرح کر دیں جیسا کہ بعض شوافع نے کیا ہے۔ لیکن اس کی ہمت نہ ہوئی اور معبد کے نام کو معبد جہنی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

معبد ھذا لا صحبۃ لہ وھو اول	اس معبد کو شرف صحبت بھی حاصل نہیں بلکہ تقدیر کے مسئلہ میں پہلے
من تکلم فی القدر بالبصرۃ۔	جس نے گفتگو بصرہ میں شروع کی وہ یہی شخص ہے۔

ظاہر ہے کہ بیچارے علماء احناف جن میں اکثر ابو العالیہ کے نام سے بھی شخصی طور پر واقف نہیں، ان کے سامنے معلومات کا جب یہ دریا بہا دیا گیا ہو کہ حسن بصری زہری، ابراہیم سب کا قصہ ابو العالیہ پر ختم ہوتا ہے اس کے لئے زہری کے بھتیجے کی کتاب کا حوالہ اور یوں ہی تلاش و جستجو کر کے سب کی روایات کو ابو العالیہ پر منتہی ہونا یہ فن رجال کے وہ نکات ہیں جن کی احناف کے عام مولویوں کو کیا خبر۔ بیہقی کی ساری کتاب اس قسم کے معلومات سے معمور ہے۔

مگر اب فنِ رجال و اسناد سے نہ دلچسپی رکھنے والے احناف ہی کے ایک عالم ماردینی کو دیکھئے وہ میدان میں اترتے ہیں اور حافظ بیہقی سے پوچھتے ہیں۔

(۱) کیا یہ روایت معبد جیسے مشتبہ آدمی کے سوا اور کسی صحابی سے مروی نہیں ؟ خصوصاً حسن بصری جن کے ذریعہ سے امام ابو حنیفہ روایت کرتے ہیں ماردینی اپنے ساتھ بیہقی کی کتاب "الخلافیات" بھی لاتے ہیں، کھولکر بتلاتے ہیں کہ

عن اسمعیل بن عیاش عن عمرو ابن قیس عن الحسن (البصری) عن عمران بن حصین

جس میں حسن بصری معبد سے نہیں، عمران بن حصین صحابی کے واسطہ سے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک منسوب کرتے ہیں یعنی ارسال کا قصہ ختم ہوا۔ اور ابنِ عیاش پر کچھ شبہ ہو تو ہو، بجنسہ اسی سند سے حافظ ابنِ عدی نے بجائے ابنِ عیاش کے ابنِ راشد کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ حسن بصری حضرت عمران بن حصین سے اس حدیث کو روایت کرتے ہیں۔ رہے ابنِ راشد تو دیکھ لیجئے "وثقہ احمد بن حنبل و ابن معین" پھر اسی "الخلافیات" میں ابنِ عمر سے یہ روایت مروی ہے، گویا علاوہ معبد کے دو صحابی عمران بن حصین اور ابن عمر اس کے راوی ہیں اور بیہقی اس سے واقف ہیں۔ لیکن یہاں صرف معبد جس میں اشتباہ تھا اس کو پیش فرما دیا گیا۔ پھر معبد کو معبد جہنی کس بنیاد پر قرار دیا گیا ؟ ماردینی کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ سے تین طریقہ سے یہ روایت آئی ہے اور کسی میں یہ نہیں ہے کہ معبد جہنی تھے۔

اب سنئے معبد نامی ایک ہی آدمی نہیں ہیں، حافظ ابن مندہ کی معرفۃ الصحابہ سے ماردینی نقل کرتے ہیں۔

معبد بن ابی معبد وھو ابن ام معبد	معبد بن ابی معبد جو ابن ام معبد کے نام سے مشہور
رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو	ہیں۔ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
صغیر۔	بچپن میں دیکھا تھا۔

اور یہ وہ مشہور ام معبد کے صاحبزادے ہیں جن کے خیمہ میں ہجرت کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے

اور بکری سے دودھ نکالنے کا واقعہ پیش آیا۔ ماردینی اس پر اور اضافہ کرتے ہیں کہ ابن مندہ نے تصریح کی ہے کہ ابو حنیفہؒ جس سے قہقہہ والی حدیث روایت کرتے ہیں وہ الحسن عن معبد بن ابی معبد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں۔ حافظ ابن مندہ نے صرف اسی پر قناعت نہیں کی ہے بلکہ آگے فرماتے ہیں کہ۔

وھو حدیث مشھور عنہ رواہ ابو یوسف القاضی واسد بن عمرو وغیرھما۔	ابو حنیفہؒ سے یہ مشہور حدیث ہے۔

ماردینی فرماتے ہیں۔

فظھر بھذا ان معبد المذکور فی ھذا الحدیث لیس ھو الذی تکلم فی القدر کما زعم البیھقی۔	اس سے معلوم ہوا کہ جن معبد کا ذکر اس حدیث کی سند میں ہے وہ معبد تقدیر پر کلام کرنے والا معبد نہیں ہے جیسا کہ بیہقی کا خیال ہے۔

آگے فرماتے ہیں کہ "الجہنی" کا اضافہ اگر خود ہی کر دیا ہے تو خیر ورنہ اگر سند سے معلوم ہوتا ہے تو پیش کرنا تھا۔

ولم یذکر ذالک بسند لینظر فیہ	کوئی سند تو اس کی بتائی نہیں ہے ورنہ اس میں دیکھا جاتا۔

اور بات اسی پر ختم نہیں کرتے پھر فرماتے ہیں کہ۔

ولو سلمنا انہ الجھنی المتکلم فی القدر فلا نسلم انہ لا صحبۃ لہ	اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ تقدیر ہی پر کلام کرنے والا معبد یہ ہو تو یہ ہم نہیں مانتے کہ ان کو شرف صحبت حاصل نہ تھا۔

پھر ابن عبد البر کی استیعاب سے نقل کرتے ہیں۔

اسلم قدیما وھو احد الاربعۃ الذین حملوا الویۃ جھینۃ یوم الفتح۔	بہت پہلے اسلام لائے اور یہ ان چار آدمیوں میں ایک ہیں جو فتح مکہ کے دن جہینہ کے جھنڈے اٹھائے ہوئے تھے۔

صرف ابن عبدالبرہی نہیں بلکہ

قال ابو احمد فی الکنی، وابن ابی حاتم — ابو احمد نے "الکنی" نامی کتاب میں اور ابن ابی حاتم دونوں نے

کلاھما ان لہ صحبۃ۔ — تصریح کی ہے کہ ان کو شرف صحبت حاصل تھا۔

اس کے سوا بھی انھوں نے ابن حزم، ابن عدی، امام بخاری کے حوالوں سے معبد کے متعلق اور بھی کچھ مواد فراہم کیا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ "عدم نقض وضو بالقہقہہ" کے متعلق شوافع کے پاس کوئی مرفوع حدیث آنحضرتؐ کی موجود نہیں مگر نقض وضو کی حدیث رکھتے ہوئے انھوں نے صحابہ اور تابعین کے فتووں میں پناہ لی تھی، ماردینی وہاں بھی پہنچتے ہیں۔ پہلے ان کی سند ہی پر انھوں نے کلام کیا ہے کہ ان صحابیوں کی طرف ان فتووں کی نسبت ہی مشکوک ہے۔ پھر بالفرض اگر مان بھی لیا جائے کہ یہ ان ہی کے اقوال ہیں تو اب بات صحابہ اور تابعین کے فتووں پر ٹھیری اس لحاظ سے بھی سنئے۔

قال ابن حزم روینا ایجاب الوضوء من الضحک — ابن حزم کہتے ہیں کہ ضحک (یعنی نماز کے اندر ہنسنے) سے

عن ابی موسیٰ اشعری والنخعی والشعبی — وضو کرنا واجب ہوتا ہے یہ فتوی ابو موسیٰ اشعری ابراہیم

والثوری والاوزاعی۔ — نخعی، شعبی، ثوری، اوزاعی سے روایت کیا گیا ہے۔

چلئے آپ کے پاس صحابہ اور تابعین تبع تابعین کے اقوال ہیں تو ہمارے پاس صحابہ اور سلف کے ایک بڑے طبقہ کا فتوی ہے پھر ہم ایک مرفوع متصل سند کے ساتھ حدیث بھی رکھتے ہیں اور آپ اس سے محروم ہیں۔

بیہقی نے علاوہ اسنادی بھول بھلیوں کے بعض اصولی باتیں بھی پیش کی ہیں۔ مثلاً زہری اور حسن کا فتوی خود اس حدیث کے خلاف ہے اگر ان کو اس پر اعتماد ہوتا تو اس کے قائل کیوں نہ ہوتے۔

ماردینی نے پوچھا ہے کہ اس اصول کو اور جگہ بھی آپ یاد رکھیں گے یا نہیں۔ کتے کے سور یعنی جھوٹے کے متعلق ابوہریرہؓ کا فتوی تین دفعہ دھونے کا ہے مگر روایت متصل سات دفعہ کی ہے، ہم حنفیوں نے اس وقت

جب عرض کیا کہ سات کی روایت پران کو اعتماد ہوتا تو تین دفعہ کا فتویٰ کیوں دیتے تو اس وقت بالاتفاق اس صف سے غوغا بلند ہوا کہ ہمکو حدیث سے بحث ہے راوی کی رائے سے تعلق نہیں لیکن آج اسی کو دلیل کی شکل میں پیش فرمایا جاتا ہے، ماردینی نے یہ مان کر کہ بالفرض اس حدیث کا اتصال نہ بھی ثابت ہو اور مرسل ہی ہو، پھر بھی ابن حزم کا یہ قول پیش کیا ہے۔

کان یلزم المالکین و	لیکن مالکیوں اور شافعیوں پر اس کا ماننا اس لئے لازم ہو جاتا ہے
الشافعین لشدة تواتره	کہ جن جن لوگوں سے اس کا ارسال منقول ہے ان کی تعداد
عن عدد من ارسله۔	حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہے۔

پھر خود اضافہ کرتے ہیں۔

ویلزم الحنابلة ایضا لانهم	اور حنبلیوں کو بھی اس حدیث کا ماننا اس لئے لازم وضروری ہے کہ
یحتجون بالمرسل۔	حنابلہ اصولاً مرسل حدیثوں سے استدلال واحتجاج کرتے ہیں۔

اور آخر میں ایک فیصلہ کن بات فرماتے ہیں۔

وعلی تقدیر انهم لایحتجون به	اور بالفرض مان لیا جائے کہ حنابلہ مرسل سے جواز استدلال کے
فاقل احواله ان یکون ضعیفا	نہ بھی قائل ہوں تو کم از کم یہ تو ماننا ہی پڑے گا وہ حدیث قہقہہ
والحدیث الضعیف عندهم	والی ضعیف حدیث ہی حنبلیوں کا مسلک تو یہ ہے کہ ضعیف
مقدم علی القیاس الذی اعتمدوا	حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ اسی قیاس پر جس پر
علیه فی هذه المسئلة۔	مسئلہ قہقہہ میں وہ اعتماد کر رہے ہیں۔

ایسی روایت جو تین تین صحابی عمران بن حصین، ابن عمر، معبد سے مروی ہو، ماردینی نے پوچھا ہے کہ اس کے متعلق صرف مشتبہ "معبد" ہی کے ذکر کے کیا معنی ہیں؟ رہ گئی وہ تحقیق انیق کہ حسن زہری، ابراہیم سب ابوالعالیہ پر گھومتے ہیں۔ ماردینی نے لکھا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ

العجب منہ کیف یقول ھذا وقد تعجب اس شخص سے ہے یہ کیسے کہہ رہے ہیں حالانکہ گذر چکا کہ خود

تقدم انہ اخرجہ ھو من طریق الحسن امام ہی حافظ بیہقی نے حسن بصری کی وہ روایت جو عمران بن

عن عمران بن حصین۔ حصین کے طریقہ سے مروی ہے اس میں ابو العالیہ پر سند کا مدار نہیں

اسی پر اور اضافہ کرتے ہیں کہ عمران بن حصین صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سوا خود بیہقی نے اس حدیث

کو ابن عمر کے طریقہ سے روایت کیا ہے (اور اس میں بھی ابو العالیہ کا قصہ نہیں ہے) باقی زہری کے متعلق ان کے

بھتیجے کی شہادت یہ ہے کہ

ابن اخی الزہری ضعیف کذا قال زہری کے بھائی کے لڑکے ضعیف ہیں۔ ابن معین نے

ابن معین رواہ عنہ عثمان الدارمی عثمان دارمی سے یہ بات نقل کی ہے۔

اور ابراہیم کے متعلق شریک کا دعویٰ کہ ابو ہاشم نے اس سے کہا تھا کہ میں نے ابو العالیہ کے حوالہ سے

یہ روایت ابراہیم کو سنائی تھی، سو اس شریک کا حال سنئے۔

شریک ھذا ھو النخعی تکلموا فیہ۔ یہ شریک شریک نخعی ہیں ائمہ نقد نے ان پر بھی کلام کیا ہے۔

اور دوسروں نے نہیں خود اسی کتاب "السنن الکبریٰ" میں دوسری جگہ فرماتے ہیں۔

شریک مختلف فیہ کان یحییٰ شریک کے متعلق ائمہ نقد باہم مختلف ہیں، یحییٰ بن سعید

القطان لا یروی عنہ ویضعف القطان ان سے روایت نہیں لیتے تھے اور ان کی

حدیثہ جدا۔ حدیث کی حد سے زیادہ کمزوری پر زور دیتے تھے۔

ایک اور جگہ اسی کتاب میں پھر بیہقی کہتے ہیں۔

شریک لم یحتج بہ اکثر اھل العلم۔ شریک سے اکثر اہل علم استدلال نہیں کرتے اور ان کو حجت نہیں سمجھتے۔

مگر جب ہماری باری آئی تو شریک نے ابو ہاشم کی طرف جو بات منسوب کی وہ دلیل بنائی گئی۔

یہ چند باتیں موٹی موٹی ماردینی کے کلام سے خلاصہ کرکے میں نے پیش کر دی ہیں مقصد صرف یہ دکھانا ہے

کہ رجال کے حربے سے جو رعب ڈالا گیا تھا کیا ماردینی کے مباحث کے بعد یہ قائم رہ سکتا ہے۔ یہ کلام تو اس حدیث کے متعلق تھا جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔ بھلا اس میں ارسال کا نقص کون نکال سکتا ہے۔ اگرچہ اس بحث میں مجھے کچھ طوالت کا تو مرتکب ہونا پڑا لیکن مورخین نے جس درخت کے قصہ کو اجمال کے پردہ میں ڈال دیا تھا اس کے پہچاننے کے لیے چارہ ہی کیا تھا۔ بجز اس کے کم از کم ایک دو پھل تو اس کے پیش کئے جائیں تاکہ نمونہ صحیح طور پر کام دے سکے۔ میں نے حنفیوں کے کمزور ترین مسئلہ کا اسی لئے انتخاب کیا۔ اور اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علامہ ماردینی نے اپنی اس کتاب میں شافعیوں کی راہ سے اور اسی علم کے ذریعے جس پر اُن کو ناز ہے امام ابو حنیفہؒ کے مکتب خیال کی تائید میں کتنا بڑا کام کیا ہے۔ کہنے کو تو ان کی کتاب صرف دو جلدوں میں ہے لیکن کیفیت اور قیمت میں بیہقی کی دس جلدوں پر اس کے وزن کو کوئی زیادہ محسوس کرے خصوصاً فن رجال وسند کے متعلق تو غالباً بیجا نہ ہوگا۔

یہ بات کہ علمائے احناف جیسا کہ بار بار کہتا چلا آرہا ہوں رجال وسند کے مسائل سے انھیں عموماً دلچسپی نہ تھی پھر اچانک ساتویں صدی ہجری میں ایک ماردینی ہی نہیں بلکہ حنفی علمار کی ایک کافی تعداد حدیث اور علم حدیث میں جو مشغول نظر آتی ہے اور اس کے بعد مدت تک مصر میں ابن ہمام قاسم بن قطلوبغا اور ان جیسے اور بھی ایسے حنفی علمار پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق حدیث اور فقہ سے تقریباً مساوی تھا۔ اس ذہنی اور ذوقی انقلاب کا واقعی سبب کیا تھا؟

بظاہر اس سلسلہ میں مجھے اب تک اور تو کوئی چیز نہیں ملی ہے بجز اس کے کہ چھٹی صدی ہجری مصر کا وہ عہد ہے جس میں بجائے کسی ایک مذہب کے چاروں مذاہب کے قضاۃ کا تقرر ہونے لگا۔ السیوطی نے ابن میسر کی تاریخ مصر سے نقل کیا ہے کہ

فی سنہ خمس وعشرین وخمسمائۃ فی الحکم اربع قضاۃ یحکم کل قاض بمذھبہ

۵۲۵ھ ہجری میں عدالت میں چار چار قاضیوں کا تقرر ہونے لگا۔ ہر قاضی اپنے مذہب کے رو سے فیصلہ کرتے تھے

ویورث بمذھبہ — اور وراثت اپنے مذہب کے قاعدوں سے دلاتے تھے۔

اس بدعت کو حسنہ کہئے یا سیئہ اس سے پہلے چونکہ مصر کے قضا پر زیادہ تر شافعیوں کا تقرر ہوتا تھا حتیٰ کہ السیوطی نے تو یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ

کان متمحضا للشافعیۃ فلا یعرف — مصر کی قضا رت شافعیوں کیلئے مخصوص تھی مصری
ان غیرھم حکم فی الدیار المصریۃ — علاقوں میں اس زمانہ سے یعنی جب سے ۲۸۴ھ میں
منذ ولیھا ابوزرعۃ محمد بن عثمان — ابوزرعہ محمد بن عثمان دمشقی کا تقرر ہوا شافعی قاضیوں
الدمشقی فی سنۃ اربع وثمانین — کے سوا فصل خصومات کے سلسلہ میں اور کسی مذہب
ومائتین — کے قاضی کو کوئی نہیں جانتا پہچانتا تھا۔

اور مصر ہی نہیں بلکہ ان کا بیان ہے کہ

وکذا دمشق لم یلیھا بعد ابی زرعۃ — یہی حال دمشق الشام کا بھی تھا کہ ابوزرعہ مذکور کے بعد
المشار الیہ الا الشافعی[1] — وہاں شافعی قاضی کے سوا اور کسی کا تقرر نہیں ہوتا تھا۔

لیکن صدیوں سے شافعیوں کو جو اجارہ ملک مصر و شام کا حاصل تھا چھٹی صدی میں ختم ہو گیا اور رفتہ رفتہ ان کا زور یوں ہی ٹوٹتا رہا حتیٰ کہ مشہور مصری سلطان الملک الظاہر بیبرس کے زمانہ میں تو تھوڑی بہت ترجیح جو ان لوگوں کو حاصل تھی وہ بھی ختم ہو گئی، عام طور پر شوافع پر یہ بات نہایت گراں گذری، عملاً اس سلسلہ میں کیا کچھ کیا جاتا ہوگا اور کیا کچھ کہا جاتا ہوگا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ تاج الدین السبکی صاحب الطبقات الشافعیۃ الکبری جیسے سنجیدہ روشن خیال عالم بھی اپنی کتاب میں یہ ارقام فرماتے ہیں کہ

قال اھل التجربۃ ھذہ الاقالیم المصریۃ — اہل تجربہ کا بیان ہے کہ مصری اور شامی و حجازی
والشامیۃ والحجازیۃ متی کانت البلد — علاقوں میں جب تسلط شافعیوں کے سوا کسی اور کا ہوا تو

---

[1] حسن المحاضرہ ج ۲ ص ۹۹

فيها لغير الشافعية خربت ومتى
قدم سلطانها غير اصحاب الشافعي
زالت دولته سريعا۔

اسی وقت ملک میں بربادی پھیل گئی ہے اسی طرح ان علاقوں میں امام شافعیؒ کے ماننے والوں کے سوا اگر کسی کو سلطانی حاصل ہوئی تو اس کی حکومت بہت جلد زوال پذیر ہو جاتی ہے۔

پھر خدا جانے کس بنیاد پر بٹوارہ کے اس نظریہ کو پیش فرماتے ہیں کہ مصر، شام، حجاز ہم شافعیوں کے لئے اس طرح مخصوص ہے کہ

كما جعل الله تعالى لمالك في بلاد
المغرب ولابي حنيفة فيما وراء النهر۔

جیسے اللہ تعالیٰ نے امام مالکؒ کے لئے مغربی بلاد میں اور امام ابوحنیفہؒ کے لئے ماوراء النہر میں قرار دیا ہے۔

اور یہ تو تاج الدین السبکی کا بیان ہے، اب ان کے والد کا خیال بھی سنئے وہ تو اپنے صاحبزادے سے اور بھی چند قدم آگے ہیں۔ تاج ہی لکھتے ہیں۔

سمعت الشيخ الامام الوالد يقول سمعت
صدر الدين بن المرحل يقول ما
جلس على كرسي مصر غير شافعي
الا وقتل سريعا۔

میں نے اپنے والد تقی الدین السبکی شافعی سے سنا ہے فرماتے تھے کہ میں نے صدر الدین بن المرحل سے سنا وہ کہتے تھے کہ مصر کی کرسی پر جب کبھی کوئی غیر شافعی بیٹھا ہے بہت جلد قتل کر دیا گیا ہے۔

اسی سلسلہ میں شوافع میں بھی بہت کچھ مشہور تھا کہ جب ملک الظاہر بیبرس نے چار قاضیوں کے رسم کی پھر تجدید کی تو اس نے ایک دن خواب میں امام شافعیؒ کو دیکھا کہ غضب ناک ہو کر فرما رہے ہیں "تو نے میرے مذہب کے ساتھ دوسرے مذہبوں کا جوڑ لگا دیا ہے اچھا میں نے تجھ کو اور تیری اولاد کو مصر سے معزول کر دیا ہے۔"

لوگوں کا بیان ہے کہ اس خواب کے بعد ملک الظاہر بیبرس اس کے بعد زیادہ دن جی نہ سکا اور مر گیا اور اسی طرح اس کا بیٹا سعید بھی زیادہ دن نہ ٹھہر سکا اس کی حکومت زائل ہو گئی اور اس کا خاندان آج

فقر وفاقہ کا شکار رہے۔

السبکی نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب ملک الظاہر مر گیا تو کسی نے اس کو خواب میں دیکھا پوچھا کہ تیرے ساتھ کیا گذری؟ تو جس بیچارے سے خدا جانے کتنے گناہ ہوئے ہوں گے، کس کس کا مال غلط طریقہ سے لیا ہوگا، اور جیسا کہ عموماً اس زمانہ کے سلاطین کا حال تھا خدا جانے کتنوں کے خون اس کی گردن پر ہوں گے لیکن اس تمام سلسلہ میں اس کی سزا جس چیز پر ہوئی وہ یہ تھی کہ جس کا اظہار خواب دیکھنے والے صاحب سے اس نے بایں الفاظ کیا

عذبنی اللہ عذابا شدیدا	اللہ تعالیٰ نے میری سخت سزا اس حرکت پر فرمائی کہ میں نے
بجعل القضاۃ اربعۃ وقال	چار چار قاضیوں کا تقرر کیا۔ فرمایا کہ تو نے مسلمانوں
فرقت کلمۃ المسلمین۔	کی بات میں تفرقہ ڈال دیا۔

ان واقعات سے اور تو کچھ نہیں اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ برادرانِ شوافع پر دوسرے مکاتبِ خیال کے علماء کا تقرر سخت ناگوار گذر رہا تھا۔ جب کشفی اور رویائی نظریات کا یہ حال ہے تو نسبتاً اس سے جو آسان تر چیز تھی یعنی دوسروں کے علم پر حملہ کرنا، ان کے نقائص نکالنے بھلا اس میں کیا کمی کی گئی ہوگی۔ خصوصاً حنفیوں کو حدیث کے معاملہ میں رسوا اور بدنام کرنا تو آسان ہے کہ معمولی عربی خواں بھی ہدایہ کے صفحات کو الٹ کر ہر صفحہ سے تقریباً ایسی حدیث نکال کر دکھا سکتا ہے جس کا پتہ بخاری و مسلم ہی میں نہیں صحاح کی اور دوسری کتابوں میں بھی مشکل ہی سے چلتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کے ساتھ ہدایہ کی حدیثیں ان کتابوں میں واقعہ یہ ہے کہ نہیں پائی جاتیں۔ آج بھی ہندوستانی مطبع کی ہدایہ کی تقریباً اکثر حدیثوں کے نیچے "غریب جدا" "نادر جدا" "لم یوجد فی الکتب" لکھا ہوا ملتا ہے۔

بظاہر اسی سوال نے میرے خیال میں مصر کے اس عہد میں اہمیت حاصل کی اور آخر کچھ لوگ حنفیوں میں تیار ہوگئے جنھوں نے پوری توجہ اور محنت سے حدیث و متعلقات حدیث کے فنون میں کمال پیدا کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہدایہ ہی اس زمانہ میں بھی یاروں کا تختہ مشق بنی ہوئی تھی اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کہاں تو

یہ حال تھا کہ ہدایہ کے شروح میں بھی حدیثوں کی تخریج کا التزام نہ تھا یا ایک وہ زمانہ مصر میں آیا کہ صرف علامہ زیلعی ہی نے نہیں بلکہ جیسا کہ ابنِ حجر نے لکھا ہے، صاحب جوہر النقی علامہ ماردینی نے بھی اور ان کے شاگرد عبدالقادر مصری صاحب جواہر مضیہ نے بھی ہدایہ کی حدیثوں کی تخریج پر کام کیا اور مستقل کتابیں لکھیں۔[۵]

خیر اسباب کچھ ہی ہوں مگر اس سلسلہ میں ایک بڑا کام یہ ہو گیا کہ طحاوی کے جس تیر کو حافظ بیہقی نے الٹ کر احناف پر چلا دیا تھا اور ڈھائی سو سال تک پھر اس تیر کو کوئی واپس نہ کر سکا تھا "الجوہر النقی" لکھ کر صرف جواب ہی نہیں دیا گیا بلکہ کچھ اقدام بھی کیا گیا تا کہ ہر حنفی اس کتاب کو اپنے پاس سفر و حضر میں بآسانی رکھ سکے۔ ماردینی کے کچھ دن بعد مصر کے دوسرے حنفی محدث علامہ قاسم بن قطلوبغا نے جو علاوہ حافظ ابن حجر وغیرہ کے علامہ ابن الہمام حنفی صاحب فتح القدیر کے تلمیذ رشید ہیں "الجوہر النقی" کا ایک خلاصہ تیار کیا۔ حاجی خلیفہ کشف الظنون میں لکھتے ہیں۔

ثم لخصہ زین الدین، قاسم بن	یہ جوہر النقی کا ایک خلاصہ زین الدین قاسم بن قطلوبغا الحنفی
قطلوبغا الحنفی المتوفی سنہ ۸۷۹ھ و	نے تیار کیا جن کی وفات ۸۷۹ھ میں ہوئی اس خلاصہ کا نام
سماہ ترجیح الجوہر النقی ۔	انھوں نے ترجیح الجوہر النقی رکھا
	اور اس لئے کہ مسئلہ کے ملنے میں آسانی ہو۔
ورتبہ علی حروف المعجم الخ	اس کتاب کو انھوں نے حروف تہجی کی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا۔
	اور یوں تیسری صدی کے وسط میں ایک شافعی عالم کی زبان سے

---

[۵] اس سلسلہ میں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ مصر میں شافعیت اور حنفیت کے یہ قصے جس زمانے میں چھڑے ہوئے تھے ان ہی دنوں میں ہندوستان کے ایک عالم علامہ سراج الدین الہندی کہیں سے مصر پہنچ گئے۔ خدا نے ان کو اس ملک میں بڑا اقبال و جلال عطا کیا۔ شوافع سے احناف کے چھنے ہوئے حقوق کے حاصل کرنے میں سراج ہندی نے بڑے بڑے کام کئے جن کی تفصیل درر کامنہ میں حافظ ابن حجر نے کی ہے۔ سراج ہندی نے ہدایہ کی ایک شرح توشیح نامی بھی لکھی ہے جس کی خصوصیت یہی بیان کی جاتی ہے کہ جدلی شرح ہے یعنی شافعیوں کے جواب میں ہے۔ درر ج ۱۴ ص ۲۷۹۔

واللہ ما یجیئ منک شیئ   قسم خدا کی تجھ سے کچھ نہ بن پڑے گا۔

قسم کا جو فقرہ بے اختیار زبان سے نکل گیا تھا وہ نویں صدی کے آخر تک مسلسل ٹوٹتی رہی اور مصر کے ایک گاؤں طحا کے ایک دہقانی نوجوان کو جو کہا گیا تھا کہ تجھ سے کچھ نہیں ہو سکتا خود وہ اور اس کی بدولت وفاق و خلاف تقریباً آٹھ ساڑھے آٹھ سو سال تک فقہ اور حدیث کی دنیا میں تحقیق و تدقیق تلاش و تجسس کا ایک طوفان برپا رہا۔ گویا ہم اکثر "جدلیات" کے اس سلسلہ کو کسی چارٹ یا شجرہ کی شکل میں ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے

تیسری صدی	مختصر المزنی
تیسری صدی	"کتاب جلیل" قاضی بکار
چوتھی صدی	مختصر طحاوی کبیر وصغیر علی ترتیب المزنی وترتیب بکار
پانچویں صدی	معرفۃ السنن والآثار فی رد الطحاوی السنن الکبریٰ بیہقی
ساتویں صدی	الجوہر النقی علامہ ماردینی الرد علی البیہقی
آٹھویں صدی	ترجیح الجوہر النقی القاسم بن قطلوبغا تلخیص الجواہر

اور اسی شجرہ علیۃ کے ہر درجہ کو میں امام الطحاوی کے "یوم الحدیا" کے "تعاجیب ربنا" کا ایک ایک "التعجیب" قرار دیتا ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ علاوہ ائمہ مجتہدین (یعنی ابوحنیفہ و قاضی ابو یوسف و محمد بن الحسن وغیرہم) کے طبقات احناف میں بڑے بڑے علما اور افاضل پیدا ہوتے رہے۔ لیکن حنفی ادبیات کا وہ سلسلہ جس میں فقہیات کے

ساتھ حدیث وعلم حدیث کا مستند سرمایہ شریک ہے۔ اس سلسلہ کے بانی اول حنفیوں میں امام ابوجعفر طحاوی ہی ہیں انھوں ہی نے اس کی بنیاد ڈالی اور پھر جیسا کہ تفصیل میں نے بتایا آئندہ جو کچھ ہوا ان ہی کی راہوں سے ہوا گویا اس شاخ کے حنفیوں میں وہ امام ہیں۔

لیکن نظرِ تحقیق کا برا ہو، چاہا تو یہی جاتا ہے اور کہا بھی جاتا ہے کہ علم وہی ہے جو تحقیقی ہو، ورنہ تقلیدی علم، علم نہیں، معلومات کی صرف گرد آوری ہے۔ مگر دنیا میں جس بیچارے نے علم کی جس شاخ میں بھی خواہ وہ دینی ہو یا دنیوی، تحقیق کا قدم اٹھایا، خدا جانے یہ کیا قصہ ہے کہ اس سے عوام کا کوئی طبقہ کبھی راضی نہ رہا۔ امام طحاوی کی داستان تو بیان ہی کروں گا۔ امام مزنی جنھوں نے اپنی پوری عمر امام شافعیؒ اور ان کے علوم کی خدمت نشر و اشاعت تہذیب و تنقیح میں گذار دی، حتیٰ کہ اس سلسلہ میں بیچارے کو اپنے حقیقی بھانجے سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے الگ ہونا پڑا، جس کا صدمہ جیسا کہ ابن عساکر کے حوالہ سے نقل کر چکا ہوں، مرنے کے بعد بھی باقی رہا لیکن وہ امام مجتہد کے شاگرد تھے، اپنی کتابوں میں بعض مسائل کے متعلق انھوں نے امام سے اختلاف بھی کیا ہے، ہزار ہا چیزوں میں اتفاق کیا لیکن چند مسائل میں اختلاف، پس یہی ان کے لئے مصیبت ہوگئی۔ بعد کو جیسے جیسے تقلید کا رنگ جیسا کہ قاعدہ ہے گہرا ہوتا رہا بیچارے امام مزنی کا یہ جرم کہ خود اپنی رائے کیوں قائم کی، شوافع کے عام طبقہ کے لئے ناراضی کا باعث ہوا۔ زیادہ دن کے بعد نہیں بلکہ تیسری صدی کے اختتام پر شافعیوں کے مشہور عالم ابن سریج المتوفی ۳۰۶ھ جن کا ذکر بار بار آچکا ہے۔ ایک طرف تو المزنی کی کتاب کی اتنی تعریف فرماتے تھے لیکن انہی سے خطیب نے تاریخ بغداد میں یہ جملہ بھی نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے۔

یوتی یوم القیامۃ بالشافعی وقد	قیامت کے دن امام شافعیؒ حاضر کئے جائیں گے اس حال
تعلق بالمزنی یقول رب ھذا	میں کہ وہ مزنی کا دامن پکڑے فرما رہے ہیں پروردگارا
افسد علومی فاقول مھلا	اس شخص نے میرے علوم کو بگاڑ دیا تب میں کہوں گا یعنی

یا ابا ابراھیم فانی لم ازل فی — قاضی سریج کہیں گے ابو ابراہیم ٹھہر جاؤ میں ہمیشہ ان

اصلاح ما افسدہ [۱] — چیزوں کو درست کرتا رہتا ہوں جسے انھوں نے بگاڑا تھا

غالباً ابن سریج کی یہی باتیں ہیں جن کی وجہ سے ابن خلکان نے کہا ہے کہ

کان یفضل علی جمیع اصحاب الشافعی — ابن سریج کو امام شافعیؒ کے ماننے والوں میں سب پر

حتی المزنی۔ [۲] — فضیلت دی جاتی ہے حتی کہ المزنی پر بھی

غالباً امام شافعیؒ کے براہِ راست تلمیذ اور خلیفہ پر ایک شافعی عالم کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ پچھلے نے بجز تقلید کے تحقیق سے کہیں کام نہیں لیا۔ خیر، یہ تو شوافع کی اپنے گھر کی باتیں ہیں۔ ہمیں اس میں پڑنے کی کیا ضرورت؟ میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ جرم تحقیق میں جس طرح سب کچھ مٹا دینے کے بعد امام مزنی کو وہ مفسد علوم الشافعی کا تحفہ برادرانِ شوافع سے ملا، کچھ یہی کیفیت امام طحاوی کی حنفیوں میں نظر آتی ہے۔ ایک طرف مخالفوں کا تو بیچارے کے ساتھ وہ سلوک جو آپ حافظ بیہقی کی زبانی سن چکے، ان پر الزام لگایا گیا کہ ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کی پاسداری میں یہ شخص اتنا غالی ہے کہ صحیح حدیث کو ضعیف کر دیتا ہے اور ضعیف کو قوی کر دیتا ہے۔ حافظ ابنِ حجرؒ نے لسان المیزان میں مسلمہ بن قاسم اندلسی کی کتاب صلہ سے امام طحاوی کے متعلق یہ فقرہ نقل کیا ہے کہ

کان یذھب بمذھب ابی حنیفۃ — ابوحنیفہ کے مسلک کے پیرو تھے اور ان کے مذہب کی

کان شدید العصبیۃ فیہ [۳] — پاسداری میں سخت متعصب تھے۔

اور یہ تو خیر نصرتِ ابوحنیفہؒ کی جرم کی ہلکی سزا ہے۔ کوئی شخص معاویہ بن احمد القرشی ہے اس کی طرف تو منسوب کر کے امام کو ایک ایسی چیز سے متہم کیا گیا ہے کہ گو حافظ ابنِ حجرؒ نے اپنی مصلحتوں کی بنیاد پر اس مجہول الحال شخص کی روایت اپنی کتاب میں درج کر دی ہے۔ لیکن مجھے تو اس کو نقل کرنے میں بھی شرم آتی ہے تاہم یہ دکھانے کے لئے کہ عشقِ حنفیت میں امام طحاویؒ کو کیا کیا نہ کہا گیا کیا کیا نہ سنایا گیا۔

---

[۱] ج ۴ ص ۲۹۶ ، [۲] ص ۱۷ ۔ [۳] ص ۲۷۲ ۔

نقل کرتا ہوں۔ ابن الاحمر کہتا ہے۔

دخلت مصر قبل الثلاث مائۃ و	میں مصر تیسری صدی میں پہنچا اور اہلِ مصر کو پایا
اہل مصر یرمون الطحاوی بامر عظیم	کہ وہ طحاوی کی طرف ایک سخت بیہودہ بات
فظیع من جھۃ امور القضاء او من جھۃ	قضا کے سلسلہ میں منسوب کرتے ہیں۔ یا امیر
ما قیل انہ افتی بہ ابا الجیش من	ابو الجیش کو جو فتوی انھوں نے خصی کئے ہوئے
امر الخصیان۔	غلاموں کے متعلق دیا تھا۔

پہلے الزام کا مطلب تو غالبًا یہ ہے کہ قضا کے سلسلہ میں کچھ لین دین خورد برد کرتے تھے اور دوسرے الزام سے خدا جانے وہ کیا کہنا چاہتا ہے۔ بہرحال کچھ ہی کہنا چاہتا ہو لیکن جس وجہ سے اس نے یہ باتیں تراشی ہیں غنیمت ہے کہ اس کا اظہار بھی اس کے بعد فرما دیا گیا ہے۔ یعنی ان دونوں الزاموں کو بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے کہ

وکان یذھب مذھب ابی حنیفۃؒ	الطحاویؒ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے پیرو تھے ان کا عقیدہ تھا
لا یری حقا خلافہ (ص ۲۶۶)	کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے سوا کوئی دوسرا مسلک حق نہیں ہے۔

گویا خود ہی کھول دیا کہ میں نے یہ سب جو کچھ کہا اس کی علت یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہؒ کے مسلک پر چلتے تھے اور اس باب میں اتنے متشدد تھے کہ جو خیال ابو حنیفہؒ کے خلاف ہو اسے وہ حق نہیں سمجھتے تھے۔ یعنی حق کا معیار طحاوی کے یہاں صرف یہ تھا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہو، چونکہ اس شخص کے بیان کا آخری جملہ قطعًا غلط ہے جیسا کہ یوں بھی لوگوں کو معلوم ہے، قاضی حربویہ کی مجلس میں انھوں نے جو کچھ فرمایا تھا وہی تغلیط کے لئے کافی ہے، نیز اس کا حال آگے بھی معلوم ہوگا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اور بھی جو باتیں ابن احمر نے ان کی طرف منسوب کی ہیں صرف اس کی خود تراشیدہ ہیں۔ بھلا جس شخص کو ابن یونس جو ان کے معاصر اور ہم وطن ہیں شب و روز کھ دیکھنے والے ہیں اور السیوطی جنھیں ابن یونس الحافظ الامام کے لقب سے ملقب

کرنے کے بعد فن حدیث میں ان کی جلالتِ قدر کے متعلق لکھتے ہیں۔

ھو امام فی ھذا الشان	ابن یونس فن حدیث کے امام ہیں۔ حدیث کے
متیقظ حافظ مکثر خبیر	حافظ ہیں اور بکثرت روایت کرنے والے ہیں۔ نیز
بایام الناس۔ ـلہ	عام تاریخ کے متعلق بھی بڑے خبیر ہیں۔

یہی محدث ابن یونس علامہ طحاوی کے متعلق فرماتے ہیں گویا عینی شہادت دیتے ہیں کہ

کان ثقۃ ثبتا فقیہا عاقلا	امام طحاوی بڑے ثقہ، ثبت، فقیہ عاقل تھے، اپنی
لم یخلف مثلہ ـلہ	نظیر انھوں نے اپنے بعد نہ چھوڑی۔

خود حافظ ذہبی باوجود متشدد ہونے کے "الطحاوی الامام" کا عنوان قائم کرکے فرماتے ہیں۔

العلامۃ الحافظ صاحب التصانیف البدیعۃ	العلامہ حافظ، بے نظیر تصنیفوں کے مصنف ہیں

السیوطی مشہور شافعی عالم ہیں اور تعصب میں بھی کسی سے کم نہیں ہیں لیکن جو واقعہ ہے اس کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

الطحاوی الامام العلامۃ الحافظ کان	الطحاوی امام علامہ حافظ بڑے ثقہ۔ ثبت۔ فقیہ اپنے
ثقۃ ثبتا فقیہا لم یخلف بعدہ مثلہ	بعد اپنی نظیر نہیں چھوڑی۔ ان پر مصر میں حنفیوں
انتھت الیہ ریاسۃ الحنفیۃ بمصر ـلہ	کی سرداری ختم ہوئی ہے۔

گویا امام طحاوی کے پنجگانہ صفات یعنی ثقہ، ثبت، فقیہ، عاقل اور بے نظیر ہونے کی جو چشم دید گواہی ابن یونس نے دی تھی آخر تک بالاتفاق تمام محدثین اس کی مسلسل توثیق کرتے چلے آئے ہیں۔

اگر ابن الاخرم کے بیان میں کچھ بھی اصلیت کی جھلک لوگوں کو محسوس ہوتی تو یہ ناممکن تھا کہ بغیر کسی تذبذب اور دغدغہ کے سلفاً عن خلف امام طحاوی کو محدثین ثقہ (یعنی) ایسا شخص جس کے کردار اور اخلاقی

ـلہ وسـلہ حسن المحاضرہ ص ۱۴۷ - سـلہ لسان) تذکرہ

زندگی پر بھروسہ کیا جائے، مسلسل لکھتے چلے آتے خصوصاً ان بزرگوں سے بھلا اس کی امید ہو سکتی تھی جو طحاوی سے حنفیت کی وجہ سے اپنے دلوں میں اچھی خاصی گرانی بھی رکھتے ہیں۔

کس درجہ حیرت کی بات ہے کہ ابن الاحمر جیسے مجہول الحال والاسم شخص کو تو مصر میں امام طحاوی کے متعلق یہ خبریں ملیں لیکن اسی زمانہ میں جس کا وہ ذکر کر رہا ہے ہم ان کے حلقۂ درس میں مشہور معاجم حدیث کے جامع سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی، ابن الخشاب البردعی، القرطبی، شیخ الظاہریہ عبداللہ بن علی الداودی، محمد بن ابراہیم المقری الحافظ، خود ابن یونس مصری اور الحافظ المعروف بغیدر حمنون بن حمزہ المعیدلی، احمد بن محمد بن منصور الدامغانی وغیرہم محدثین حفاظ ثقات وفقہا کو پاتے ہیں کہ ان میں ہر ایک اپنے اپنے وقت اور اپنے اپنے مقام کا امام تھا۔ خدانخواستہ اگر ان بزرگوں کو امام طحاویؒ میں ابن احمر کے اتہامات کا ادنیٰ شائبہ بھی محسوس ہوتا تو جیسا کہ ان لوگوں کا عام دستور تھا قطعاً ان سے حدیث نہ سنتے۔

خیال کرنا چاہئے جو شخص ان جلیل القدر ائمہ وحفاظ کا استاد خصوصاً روایت حدیث کا استاد ہو اور جو خود بھی سلیمان بن شعیب نسائی، یونس بن عبدالاعلیٰ جیسے بزرگوں کا حدیث میں شاگرد ہو جن کے متعلق صاحب جواہر مضیہ لکھتے ہیں کہ۔

شارك فيه مسلما۔ ان اساتذہ حدیث میں وہ امام مسلم (صاحب صحیح) کے ساتھی ہیں۔

اور یہی دو کیا امام طحاویؒ کے اساتذہ حدیث کی اتنی کثرت ہے کہ

جمع بعضہم مشائخہ فی جزء ان کے اساتذہ کے نام کو لوگوں نے ایک مستقل جزء میں جمع کیا ہے

بہرحال اس وقت امام طحاوی کے متعلق مجھے رجالی بحث جرح و تعدیل کی مقصود نہیں ہے بلکہ کہنا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے مکتب خیال کی جنبہ داریوں میں جس شخص نے اپنی زندگی کا اکثر حصہ قربان کر دیا، پڑھا تو اسی لئے اور پڑھایا تو اسی لئے، لکھنے کا بھی حال یہ ہے کہ گو امام طحاوی نے علم کے اور شعبوں میں بھی چند بڑی کتابیں لکھی ہیں خصوصاً مورخین ان کی تاریخ کے متعلق لکھتے ہیں۔

ولہ تاریخ کبیر [۵۱] ان کی بڑی تاریخ بھی ہے۔

بعد کے ارباب تاریخ بکثرت طحاوی کی اس تاریخ کا حوالہ دیتے ہیں اور ایک کتاب انھوں نے "النوادر والحکایات" کے نام سے بھی لکھی ہے۔ قاضی عیاض کے حوالہ سے لوگ نقل کرتے ہیں کہ

النوادر والحکایات فی نیف وعشرین جزء — النوادر والحکایات تقریباً بیس جزر کی کتاب ہے۔

اسی طرح مشہور محدث ومورخ لغوی ابو عبید پر بھی انھوں نے انساب کے متعلق تنقید فرمائی ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے گذشتہ بالا چند کتابوں کے سوا انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اور بہت کچھ لکھا ہے جس کی بڑی وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ باوجود طول عمر یعنی ۸۲ سال کی عمر پانے کے ان کے قوی کا حال آخر تک یہ رہا جیسا کہ ابن ندیم کی کتاب الفہرست کے حوالہ سے حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں نقل کیا ہے کہ

قد بالغ الثمانین والسواد فی لحیتہ — اسی سال عمر تک پہنچے لیکن ان کی ڈاڑھی کے

اکثر من البیاض۔ [۵۲] — سیاہ بال سفید سے زیادہ تھے۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ آخر وقت تک ان کو کام کرنے کا موقعہ ملا بقول ابن ندیم

کان اوحد زمانہ علماً۔ — علم میں یگانہ روزگار تھے۔

علی الخصوص حنفیہ اور ان کے ائمہ کے علوم کا تو شاید نہ ان کے بعد آنا کوئی بڑا عالم ہوا اور نہ شاید ان سے پہلے گذرا۔ مشہور اندلسی محدث حافظ ابو عمرو بن عبد البر اپنی کتاب العلم میں ارقام فرماتے ہیں کہ

کان الطحاوی اعلم الناس بسیر — الطحاوی کوفیوں کی سیرت اور ان کے اخبار اور ان کی

الکوفیین واخبارھم وفقھھم مع مشارکتہ — فقہ کے سب سے بڑے عالم ہیں اور اسی کے ساتھ فقہاء

فی جمیع المذاہب من الفقہاء [۵۳] — اسلام کے دوسرے مکاتب خیال کے بھی وہ بڑے عالم ہیں

واقعہ یہ ہے کہ علامہ طحاوی نے اپنی ذہنی اور کسبی نعمتوں کو حنفی مذہب کی خدمت کے لئے وقف

---

[۵۱] جواہر ۱۰۴۔ [۵۲] ج ۱ ص ۲۷۷۔ [۵۳] لسان۔

کر دیا۔ اس وقت تک اس سلسلہ میں ان کی جن کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے، میرے علم میں جن کی تعداد تقریباً بیس کے قریب ہے، کسی نہ کسی حیثیت سے بالواسطہ یا بلا واسطہ ان سے حنفی مذہب کو فائدہ پہنچا ہے۔ معانی الآثار مشکل الآثار تو خیر مطبوعہ ہیں اور ہر شخص ان کو دیکھکر اندازہ کر سکتا ہے کہ گو بظاہر ان کے نام یا دیباچہ میں یہ ظاہر نہیں کیا گیا کہ ان میں حنفی مکتب خیال کی تائید کی جائیگی۔ لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ اصل مقصد ان کتابوں کا اس کے سوا اور کیا ہے اور ان ہی دو کتابوں سے ان کی کتاب احکام القرآن جو بیس جزء سے زیادہ اوراق میں ختم ہوتی ہے۔ اس کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے اور یہ احکام القرآن قرآن کے متعلق ان کی دوسری املائی کتاب کے سوا ہے جس کے متعلق قاضی عیاض نے صحیح مسلم کی شرح اکمال میں لکھا ہے کہ

ل فی القرآن الف ورقۃ   قرآن کے متعلق ان کی ایک کتاب ہزار صفحوں پر ختم ہوئی ہے۔

اس کے سوا جامع صغیر جامع کبیر تو امام محمد کی کتابوں کی شروح ہی ہیں خود ان کی مختصر کبیر و صغیر براہ راست حنفی فقہ کی کتابیں۔ اسی طرح ان کی کتابیں جو شروط کے متعلق ہیں اور سمجھا جاتا ہے کہ اس باب میں ان کی کتابوں سے بہتر کتابیں آج تک نہیں لکھی گئیں۔ جواہر مضیہ میں ہے۔

ولہ الشروط الکبیر والشروط الصغیر   شروط کبیر، شروط صغیر، شروط اوسط، ان

والشروط الاوسط   کی تین کتابیں ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان کا تعلق بھی حنفی مذہب ہی سے ہے کیونکہ اس فن سے ان کو خاص مناسبت اس لئے زیادہ تھی کہ قاضی بکار نے بصرہ میں ہلال بن یحیی الرائے و (تلمیذ ابی یوسف و زفر) سے خصوصیت کے ساتھ علم الشروط سیکھا تھا۔ عبد القادر مصری نے قاضی بکار کے تذکرہ میں تصریح کی ہے کہ

اخذ عنہ (ھلال الرائے) علم الشروط (ص ۱۶۹)   علم الشروط قاضی بکار نے ہلال رائے سے سیکھا تھا۔

خود قاضی بکار نے بھی کتاب المحاضر والسجلات اور "کتاب الوثائق والعہود" تصنیف کی تھی۔ امام طحاوی نے انہی سے اس فن کو سیکھا تھا۔ حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں طحاوی کا واقعہ ان ہی شروط و مواثیق و عہود کے

متعلق نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی حربویہ جیسے عالم بھی امام طحاوی کے نکات کو بآسانی سمجھ نہیں سکتے تھے، واقعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قاضی حربویہ نے امام طحاوی کا نام "دیوان الشہود" میں درج کرالیا تو حسب ضرورت کبھی کبھی ادائے شہادت کے لئے ان کے اجلاس میں بھی جانا پڑتا تھا۔ ایک دفعہ طحاوی نے ان کے سامنے تحریری شہادت جو انھوں نے لکھکر پیش کی تھی، قاضی حربویہ کے سامنے پڑھی۔ شہادت کی اس عبارت میں جن فقہی اور قانونی نکات کو امام نے ملحوظ رکھا تھا ان کے فوائد اور اثرات اور نتائج تک قاضی حربویہ کی بآسانی رسائی نہ ہوسکی۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ قاضی حربویہ نے ایک دفعہ عبارت سنی اور کہا کہ "عرفنی" "مجھے سمجھاؤ" امام نے سمجھایا، پھر بھی ان کی سمجھ میں نہ آیا اور بولے "عرفنی" جب دو دفعہ یہ ہوچکا تو اس زمانہ میں چونکہ گواہوں یا مقدمہ کے فریقین کا اظہار کھڑا کرکے نہیں لیا جاتا تھا بلکہ سب قاضی کے سامنے فرش ہی پر بیٹھ جاتے تھے، اور اپنے اپنے وقت میں بیٹھے بیٹھے ہی اظہار دیتے تھے۔ اسی بنیاد پر اب تک تو امام طحاوی قاضی حربویہ کو بیٹھے بیٹھے سمجھا رہے تھے لیکن جب دو دفعہ انھوں نے عرفنی عرفنی کہا، تب امام کا ارادہ ہوا کہ اب اس عبارت کے حقائق و نکات پر تفصیلی بحث قاضی کے سامنے کرنی چاہئے مخاطب کرکے قاضی صاحب سے بولے

یاذن لی القاضی فی القیام الی موضع　کیا قاضی اجازت دیں گے کہ میں کسی جگہ کھڑا ہوجاؤں

قاضی صاحب نے فرمایا "قم" یعنی کھڑے ہوکر تقریر کرنا چاہتے ہو تو کرو۔ امام طحاوی پر اپنے مضمون کو بیان کرنے کا شوق اتنا غالب تھا کہ

فقام ابو جعفر یجر ردا ءہ	ابو جعفر کھڑے ہوئے اس طریقہ سے کہ اپنی چادر
قد سقط بعضہ قال فاقام	جس کا کچھ حصہ ان کے جسم سے گرگیا تھا اسی گھسیٹ
فی ناحیۃ	رہے تھے او ایک کنارہ پر کھڑے ہوگئے۔

کھڑے ہوکر اپنی شہادت کے ہر ہر لفظ پر انھوں نے اس طرح بحث کی جیسے اس زمانہ میں وکلا اور بیرسٹر بحث

کرتے ہیں، تقریر جب ختم ہوگئی تب بیٹھ گئے، اور اب انھوں نے دیکھا کہ قاضی حربویہ کے چہرہ پر مطلب کے سمجھ لینے اور ان دقائق تک پہنچ جانے کی علامات نمایاں ہیں، بیان کیا جاتا ہے کہ امام طحاوی اپنی نشست گاہ سے سرکتے جاتے تھے اور قاضی صاحب کو کہتے جاتے تھے، جی ہاں میرا فلاں لفظ سے یہ مطلب تھا اور فلاں لفظ سے یہ مقصد تھا، حافظ ابن حجر کے الفاظ یہ ہیں کہ

ثم عاد یمشی علی رکبتیہ ویقال نعم   پھر پلٹ کر وہ اپنے دونوں زانوؤں پر سرکتے جاتے تھے اور کہتے جاتے تھے
اعزک اللہ اشھد بکذا وکذا   خدا آپ کی عزت دوبالا کرے میں یہ کہتا ہوں یہ کہتا ہوں۔

قاضی حربویہ نے تب ان کے "شہادت نامہ" کو اپنے ہاتھ میں لیا اور (وعلم علی شہادتہ) ان کی شہادت پر اپنے دستخط ثبت کئے فن شروط میں امام کی مہارت کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ قاضی حربویہ کی علمی جلالت و منزلت میں بیان کر چکا ہوں اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس واقعہ کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے حافظ ابن حجر نے بھی اس واقعہ کو درج کرتے ہوئے لکھا ہے

کان ابوجعفر الطحاوی وجیہ النقد فی   شروط سجلات (وثائق) اور شہادات میں ابوجعفر طحاوی
الشروط والسجلات والشہادات (۲۸)   کی شخصیت بہت نمایاں تھی۔

مگر جیسا کہ میں نے عرض کیا فقہ اور اسلامی قانون کی یہ شاخ بھی دراصل حنفی مکتب فقہ کی ایک خصوصی چیز تھی اس فن پر امام نے جو کچھ لکھا ہے، حنفیوں کے اس علم کو چمکانے کے لئے لکھا، انھوں نے اپنے استاد قاضی بکار کی اتباع میں خود بھی "المحاضر والسجلات والوصایا" پر کتابیں لکھی ہیں ایک کتاب مواریث و فرائض میں بھی تصنیف کی، اراضی مکہ کا کیا حکم ہے، مکہ عنوۃ فتح ہوا یا صلحا چونکہ اس میں محدثین اور فقہا کا اختلاف ہے اس لئے آئندہ احکام میں بھی اختلافات ہوئے امام طحاوی نے ایک مستقل کتاب اس مسئلہ پر لکھی ہے "جنگ" کے قانون کا ایک اہم باب "غنائم او رفے" کی تقسیم کا ہے، اس پر بھی ان کی ایک کتاب ہے عیسیٰ بن ابان جو امام محمدؒ کے ممتاز شاگردوں میں ہیں لیکن انھوں نے باوجود اس کے امام محمدؒ کی کتابوں کی غلطیوں پر تنبیہ کرتے ہوئے "خطار الکتب" ایک کتاب لکھی تھی، امام طحاویؒ نے اس کا جواب بھی ایک مستقل تصنیف کے ذریعہ سے دیا ظاہر ہے کہ امام طحاوی کے ان تمام علمی مجاہدات سے بلاواسطہ یا بالواسطہ حنفی مذہب اور حنفی مذہب کے علماء ہی کو فائدہ پہنچانا مقصود تھا، یہاں تک کہ خود امام ابوحنیفہؒ کی ایک مستقل سوانح عمری لکھی۔   (باقی آئندہ)

اسلامی تمدّن

(۲)

مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:
الناس کلھم بنو آدم وادم من تراب۔ [۱]	سب (انسان) اولادِ آدم ہیں اور آدمؑ مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں۔
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مخلوق،
الخلق عیال اللہ فاحب الخلق الی اللہ	اللہ کا کنبہ ہے بس اللہ کے نزدیک مخلوق میں زیادہ محبوب
من احسن الی عیالہ۔	وہ شخص ہے جو اس کے کنبہ کے ساتھ بھلائی سے پیش آئے

قرآنِ عزیز کی آیت اور احادیثِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) دونوں صاف صاف یہ اعلان کرتی ہیں کہ "انسان" اپنی "انسانیت" کے لحاظ سے نہ نیچ ہے نہ اونچ اور خدا نے ان سب کو انسانیت میں برابر بنایا ہے لہٰذا پیدائش اور خلقت کے اعتبار سے یا نسب و نسل کے لحاظ سے ان کے درمیان درجات قائم کرنا خدائے تعالیٰ کی فطرت کے خلاف بغاوت ہے اور اسلام کا یہ فرض ہے کہ وہ اس بغاوت کو مٹا کر انسانیت کو اس لعنت سے پاک کرے۔

چنانچہ اسلام کے معاشرتی مسائل میں اس مسئلہ کا اثر پڑتا ہے کہ اس کی نگاہ میں کافر ہو یا مشرک یا مومن و مسلم، کھانے پینے، لینے دینے اور رہنے سہنے کے معاملات میں سب مساوی ہیں اور کوئی "اچھوت"

---

[۱] مشکوٰۃ باب المفاخرۃ والعصبیۃ بحوالہ ترمذی و ابوداؤد۔ [۲] مشکوٰۃ باب الشفقۃ والرحمۃ علی الخلق بحوالہ شعب الایمان بیہقی۔

نہیں ہے[۵۱]۔ اور نہ وہ اس معاملہ میں حلال خور اور برہمن کے درمیان کوئی تمیز کرتا ہے۔

اگر کسی ناپاک شے سے اس نے احتیاط اور بچاؤ کا حکم دیا ہے تو وہ مسلم اور غیر مسلم اعلیٰ ذات اور ادنیٰ ذات سب کے لئے اور سب کے ہاتھ میں ناپاک اور نجس ہی رہے گی اور اگر کوئی شے پاک اور طاہر ہے تو وہ جس طرح ایک برہمن کے ہاتھ لگ جانے سے ناپاک نہیں ہوتی اسی طرح شودر اور اس شخص کے ہاتھ سے بھی ناپاک نہیں ہوجاتی جس کو چمار، بھنگی، دھیڑ، پاسی کہا جاتا ہے اور جو ہندو معاشرت کے لحاظ سے شودر یا "اچھوت" سمجھا جاتا ہے۔

(۲) اسلامی معاشرت کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی انسان کی برتری یا کہتری، حسب و نسب یا پیشہ کے ساتھ وابستہ نہیں ہے بلکہ اعمال سے متعلق ہے، وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسانوں کے باہمی تعارف اور باہمی رشتوں کے تعلق کی بنا پر وہ چھوٹے چھوٹے کنبے بڑے بڑے خاندانوں اور اس سے بھی زیادہ وسیع برادریوں میں منقسم ہیں مثلاً عرب اور عربی النسل اقوام میں قریشی ہیں اور غیر قریشی۔ اور قریش میں ہاشمی، عباسی، علوی صدیقی، فاروقی، عثمانی، زبیری وغیرہ بطون (خاندان) ہیں اور عجم اور عجمی النسل اقوام ہیں، برہمن، کھتری ویش اور یا بعض خاندان نسلاً بعد نسلٍ کسی خاص پیشہ کو اختیار کرنے کی وجہ سے اپنے پیشہ کی جانب منسوب ہیں۔

پس اسلام اس حد تک اس امتیاز کو مانتا ہے کہ خدا کی اس اربوں مخلوقِ انسانی میں "قبائل" بطون اور شعوب (برادریوں، خاندانوں اور کنبوں) میں منقسم ہونا اپنے اجداد کے ساتھ انتساب اور باہمی تعارف کے لئے مفید ہے لیکن وہ اس کو ہرگز قبول نہیں کرتا کہ اس امتیاز کا حاصل یہ ہے کہ ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ یا ایک خاندان دوسرے خاندان، یا ایک برادری دوسری برادری کو حقیر اور ذلیل (نیچ) قرار دے اور خود کو بلند و بالا سمجھے۔ کیونکہ اسلام میں "فخر بالانساب" کو ملعون قرار دیا گیا ہے اور حجۃ الوداع کے

---

[۵۱] کھانے پینے میں جن چیزوں کو اسلام نے حرام بتایا ہے یا نجس کہا ہے ان سے محفوظ رہنے کے لئے فقہ میں جس قسم کی احتیاط ان معاملات میں فقہ کے اندر موجود ہے وہ ایک الگ بات ہے۔

موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اعلان کر دیا تھا کہ آج سے میں اس "نسبی فخر" کو مٹاتا ہوں اور آئندہ کسی مسلمان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس "جاہلیت کے دعویٰ" کو دوبارہ زندہ کرے[1] چنانچہ قرآن عزیز میں بہت واضح اور صاف الفاظ میں یہ ارشاد ہے۔

یَا اَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ	اے لوگو! بلاشبہ ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت
ذَکَرٍ وَّاُنْثٰی وَجَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا	سے پیدا کیا ہے اور ہم نے تم کو کنبے اور قبیلے کر دیا ہے
وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ	تاکہ تم آپس میں تعارف پیدا کرو، بلاشبہ تم میں سے اللہ کے
اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰکُمْ	نزدیک بہی بلند اور برگزیدہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ خدا کا پرہیزگار بندہ ہے
اِنَّ اللّٰهَ عَلِیْمٌ خَبِیْرٌ۔	بے شبہ اللہ تعالیٰ جاننے والا اور خبردار ہے۔

یعنی بلندی اور برتری نسب اور ذات پات سے نصیب نہیں ہوتی بلکہ اعمال کی خوبی اور نیکی سے حاصل ہوتی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر اصول دین کے متعلق جو اہم خطبہ دیا تھا اس میں عقائد جاہلیت کے خلاف آیت مسطورہ بالا کی تفسیر فرماتے ہوئے نہایت صاف اور پر شوکت الفاظ میں یہ ارشاد فرمایا۔

فلیس لعربی علی عجمی فضل ولا لعجمی	لہٰذا نہ کسی عربی کو عجمی پر کوئی برتری حاصل ہے اور نہ
علی عربی فضل ولا لاسود علی	کسی عجمی کو عربی پر اور نہ کسی کالے کو کسی گورے پر
ابیض فضل ولا لابیض علی اسود	پر برتری حاصل ہے اور نہ کسی گورے کو کسی کالے پر

---

[1] اس جگہ یہ واضح رہے کہ تفاضل انساب اور تفاخر انساب میں فرق ہے، تفاضل کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسل سے ہے تو مسلمان اس کی بزرگانہ نسبت کی بنا پر اس کو دوسرے قبائل کے مقابلہ میں عزت و فضیلت دیتے ہیں۔ یہ درست ہے۔ اور تفاخر یہ ہے کہ مثلاً خاندان نبی کا کوئی فرد (سید) دوسروں کو حقیر سمجھے اور ان کے مقابلہ میں اپنے نسبی فخر کا ادعا کرے یا کسی جائز پیشہ اور صنعت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے کسی برادری یا خاندان کو ذلیل اور حقیر سمجھا جائے یہ حرام اور باطل ہے۔

فضلُ الا بالتقوٰی (الحدیث)[1] مگر یہ کہ تقوٰی ہی برتری کا سبب بن سکتا ہے۔

حدیث میں "فضل فضیلت" سے مراد ہے کہ صرف نسب نہ کسی کو برتر بناتا ہے اور نہ کسی کو کمتر برتری اور کمتری کا معیار صرف تقوی اور طہارت اور اعمال کی خوبیوں پر موقوف ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلکم بنو آدم و آدم خلق من تراب و لینتھین قوم یفخرون باٰبائھم او لیکونن اھون علی اللہ من الجعلان۔[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم سب اولادِ آدم ہو اور آدم مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں اور چاہیے کہ قومیں اپنے آباء واجداد پر فخر کرنا چھوڑ دیں ورنہ تو وہ اللہ کے نزدیک گوبر کے کیڑے سے بھی زیادہ بے وقعت ہو جائیں گی۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعلموا من انسابکم ما تصلون بہ ارحامکم[3]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نسبوں کو اس قدر جاننا چاہیے کہ جس سے آپس میں صلہ رحمی کر سکو

اور جس طرح "نسب" فخر و کبر کے لئے نہیں ہے بلکہ باہمی تعارف اور آپس میں صلہ رحمی کرنے میں آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے اسی طرح پیشہ سے نہ "نسب" میں کوئی تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے اور نہ جائز و پاک شے موجب "اہانت و تذلیل" ہو سکتے ہیں، پیشہ، پیشہ ہے نسب نہیں ہے یہ بات تو ظاہر ہے اور کسی دلیل کی محتاج نہیں کیونکہ ایک شخص اگر مثلاً صدیق اکبرؓ کی نسل سے ہے لیکن اپنی معاش کے لئے اس نے "درزی" کا پیشہ اختیار کر لیا ہے تو اگر پشتہا پشت تک بھی اس کے گھرانے میں یہ صنعت و حرفت جاری رہے تو اس کا یہ پیشہ اس کا نسب نہیں بن سکتا۔

چنانچہ صحیح احادیث میں موجود ہے کہ زکریا (علیہ السلام) نجاری کا، حضرت ادریس (علیہ السلام) جامہ دوزی اور پارچہ بافی کا، حضرت سلیمان علیہ السلام ٹوکریاں بنانے کا حضرت داؤد علیہ السلام زرہ سازی کا

---

[1] معجم طبرانی کبیر۔ [2] مسند بزار۔ [3] تفسیر ابن کثیر ج ۴۔

اور اس طرح دوسرے انبیاء علیہم السلام اور صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) مختلف پیشے اور صنعت و حرفت سے
معاش پیدا کرتے تھے البتہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے عمل کو اپنی معاش کے لئے پیشہ بنا لیا ہے جس کو زبان
وحی ترجمان (صلی اللہ علیہ وسلم) نے پیشہ بنانا مکروہ اور ارذل قرار دیا ہو وہ شخص ضرور اس پیشہ کی وجہ سے محقر
سمجھا جائیگا لیکن اس کی اولاد اگر اس پیشہ کو ترک کر کے دوسرے محمود مشاغل سے معاش پیدا کرتی ہے تو
شخص مذکور کے محقر پیشہ کی وجہ سے اس کا خاندان یا اس کی نسل قابلِ تحقیر و تذلیل نہیں ہو سکتی۔

ایک شبہ کا جواب | ممکن ہے کہ اس مقام پر مسئلہ "کفو" کو پیش کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ "فقہ" میں "باب
کفو" میں جو مسائل متعلقہ نکاح و طلاق بیان کئے گئے ہیں ان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام میں نسب
کی برتری اور کہتری معتبر ہے تو اس کے جواب سے قبل یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ جبکہ قرآن عزیز اور صحیح احادیث
رسول میں بصراحت یہ مذکور ہے کہ "نسب" صرف باہمی تعارف کے لئے ہے نہ کہ دوسروں کے مقابلہ میں
برتری اور تفوق کے اظہار کے لئے تو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ "فقہ اسلامی" میں "کفو سے متعلق" جو احکام بیان کئے
گئے ہیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے بیان کردہ اصول دربارۂ نسب سے متصادم نہیں ہو سکتے
اور یقیناً ان کا مطلب وہی صحیح ہو سکتا ہے جو ان اصولِ اسلامی کی میزان میں پورا اتر سکے۔ کیونکہ قرآن و حدیث
کے احکام اصول ہیں اور فقہی مسائل ان ہی سے مستنبط اور "فروعی مسائل" ہیں۔

اس کے بعد شبہ کا جواب یہ ہے کہ مسطورہ بالا آیت اور احادیث صحیحہ کی روشنی میں فقہاء اسلام میں
سے ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ مسئلہ نکاح میں کفو کا مطلق کوئی امتیاز نہیں ہے اور ازدواجی رشتہ کے سلسلہ
میں مذہبی نقطۂ نگاہ سے صرف "دینی صلاحیت" قابلِ لحاظ ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبل رح
مسئلہ کفائت کو تسلیم نہیں کرتے اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کو ایک حد تک تسلیم کیا
گیا ہے۔ اسی لئے حافظ عماد الدین بن کثیرؒ تحریر فرماتے ہیں۔

وقد استدل بھذہ الآیۃ الکریمۃ اور اس آیت کریمہ اور ان احادیث شریفہ کی روشنی

"وھذہ الاحادیث الشریفۃ من ذھب من ہی ہیں ان علماء نے جو کفاءۃ کو نہیں ماننے یہ فیصلہ

العلماء الی ان الکفاءۃ فی النکاح لایشترط کیا ہے کہ نکاح میں کفاءت ہرگز شرط نہیں ہے اور"

ولایشترط سوی الدین۔ دین کے سوا کوئی دوسری شرط نہیں ہے۔

حنفی فقہ میں بھی یہ مسئلہ اجماعی نہیں ہے بلکہ اختلافی ہے اور تسلیم کفاءت کے باوجود اس کی حیثیت صرف معاشرتی ہے مذہبی یا دینی نہیں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے درمیان شعوب و قبائل کی تفریق باہمی تعارف اور صلہ رحمی کے لئے قائم کی ہے۔ اسی بنا پر یہ مشاہدہ میں آتا ہے کہ بعض خاندان اپنے خارجی ماحول اور مخصوص طریق زندگی کے لحاظ سے بعض دوسرے خاندانوں سے ممتاز نظر آتے ہیں اور اس کا اثر زندگی کے معاملات پر اس قدر پڑ چکا ہے کہ ان خاندانوں میں علمی اور مدنی اثرات کے کافی سرایت کر جانے کے باوجود ان کے معاشرتی معاملات اول الذکر خاندانوں کے مقابلہ میں ادون اور کمتر نظر آتے ہیں۔ یہ پھر ایک مرتبہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ امتیاز مذہب کے کسی قانون یا مذہبی احکام کے کسی حکم کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف زمانہ کے خارجی اثرات اور ماحول کے تاثرات کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے تو ان حالات میں ایسے دو مختلف المعاشرت خاندانوں کے درمیان اگر رشتہ مناکحت قائم کیا جاتا ہے تو عموماً ناخوشگوار حالات پیدا ہو کر ان میں اکثر و بیشتر تفریق زوجین پر معاملہ ختم ہوتا ہے۔

لہٰذا انسانوں کے فطری رجحانات کا لحاظ رکھ کر انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ان حالات میں ایسے دو مختلف المعاشرت خاندانوں کے درمیان ازدواجی رشتہ کے قیام میں دونوں قسم کے حقوق کی رعایت ملحوظ خاطر رہنی چاہئے ایک خود زن و شوہر کے درمیان "رضا و قبول" کا حق اور دوسرا ان اولیاء کا حق کہ جنھوں نے ان دونوں کی تربیت کی ہے اور ان کی پرورش میں حق ربوبیت ادا کیا ہے یا سلسلۂ نسب میں ان کو یہ حق منجانب شریعت حاصل ہے۔

پس عام حالات میں اگرچہ اسلام کا قانونِ ازدواج یہ فیصلہ دیتا ہے کہ اگر بالغ مرد و عورت باہم ازدواجی رشتہ کو منظور کرتے ہیں تو دو گواہوں کی موجودگی میں وہ زن و شو کے تعلقات کو قائم کر سکتے ہیں اور اس میں کسی ولی کو بھی مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے۔

لیکن اگر یہ رشتہ زیرِ بحث دو مختلف خاندانوں کے درمیان قائم ہو رہا ہے تو فقہ حنفی یا مالکی میں اس قدر اضافہ اور ہے کہ اس رشتہ کی منظوری میں بالغ مرد و عورت اور ان کے اولیا رشرعی دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ یعنی جس طرح یہ ضروری ہے کہ زن و شو بننے والے مرد و عورت کی رضامندی کے بغیر یہ رشتہ قائم نہیں ہو سکتا اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ان مرد و عورت دونوں کے اولیار کی اجازت ہونی چاہیئے اور اگر اولیار کی رضا کے بغیر ان دونوں نے شاہدوں کی موجودگی میں نکاح کر لیا ہے تو یہ اولیا رقریب کی رضا پر موقوف رہے گا مثلاً اگر باپ زندہ ہے تو اس کی اجازت ضروری ہے تاکہ آئندہ چل کر معاشرتی اختلاف دو خاندانوں کے درمیان باعث جدل و منافرت نہ بن جائے۔ اب اگر ولی نے اجازت دیدی تو وہ نکاح باقی رہیگا ورنہ منسوخ ہو جائے گا۔

یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیئے کہ جن فقہارِ اسلام نے "کفارت" کا اعتبار کیا ہے ان کے فقہ میں بھی یہ صراحت موجود ہے کہ عجمیوں کے درمیان کفارت کا لحاظ نسب کے اعتبار سے نہیں بلکہ معاشرتی مساوات کے اعتبار سے رکھا جائیگا۔ یعنی کسی خاص پیشہ یا خاص طرزِ معاشرت کے افراد باہم ایک دوسرے کے "کفو" قرار پائیں گے خواہ ان کے درمیان تفاوتِ نسب ہی کیوں نہ ہو اور اس مسئلہ کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اہلِ عرب میں قبائل و شعوب کے درمیان نسب کا تحفظ بہت زیادہ ملحوظ رہتا ہے اور وہ اس میں کوئی فرق نہیں آنے دیتے بخلاف اہلِ عجم کے کہ ان میں حفاظتِ نسب کا نظم اس طرح قائم نہیں رہ سکا۔

اس مسئلہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ کفو کی حقیقت معاشرتی مسئلہ سے زیادہ نہیں ہے اور وہ بھی صرف مسئلہ نکاح میں بعض حالات کے اندر معتبر ہے پھر فرعی مسئلہ ہوتے ہوئے اختلافی مسئلہ ہے

علماءِ اسلام نے ان اصول کے متعلق جو تصریحات کی ہیں اُن کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) جو اشیاء کہ خور و نوش کے سلسلہ میں استعمال کی جاتی ہیں ان میں سے بعض وہ ہیں جو صرف بدنِ انسانی کے لئے مضر اور نقصان دہ ہیں اور ان کے استعمال سے نوعِ انسانی کی صحت اور قویٰ پر بُرا اثر پڑتا ہے لہٰذا ان کا استعمال بھی ممنوع ہے۔

(۲) بعض اشیاء وہ ہیں جن کا استعمال انسان کے اخلاق اور اس کی نفسیاتی کیفیات وصفات اور روحانیات پر مضرت رساں اثر ڈالتا ہے اور اس لئے وہ بھی ممنوع ہیں۔

(۳) اور بعض اشیاء نوعِ انسانی کے قویٰ اور اس کی بدنی صحت پر بھی نقصان دہ اثر ڈالتی ہیں اور اس کے ملکاتِ فاضلہ اور اخلاقِ کاملہ کے لئے بھی مہلک ہیں، اس لئے وہ بھی اسلامی معاشرت سے خارج اور حرام قرار دی گئی ہیں۔

یہ واضح رہے کہ ان ہر سہ اصول میں مضرت و افادیت "نوعِ انسانی" کے لحاظ سے پیشِ نظر ہے اس لئے کہ اجتماعی قوانین میں افراد و آحاد کا نقصان و فائدہ جماعت اور نوع کے فائدہ و نقصان میں مدغم اور ضم ہو جاتا ہے اور ان کی انفرادیت، اجتماعیت ہی کا جزء ہو کر رہ جاتی ہے۔

پس جب ہم کائناتِ ہست و بود کی ان اشیاء پر نظر ڈالتے ہیں جو حضرتِ انسان کی غذا بن سکتی ہیں تو ان میں دو چیزیں خصوصیت کے ساتھ سامنے آتی ہیں گوشت اور سبزی اور ان دونوں کے علاوہ دودھ شہد مشک، عنبر اور بعض قیمتی حجریات (پتھر) اور کشتہ دھاتیں بھی ہیں جو عوام اور خواص کی ضروریاتِ خور و نوش میں کام آتی ہیں۔ ان میں سے گوشت ایسی غذا ہے جو علماءِ طب اور علماءِ اخلاق دونوں کے درمیان علیحدہ علیحدہ معرکۃ الآراء مسئلہ بنی رہی ہے اور دونوں کے یہاں موافق و مخالف رائیں ملتی ہیں۔ اور علمِ اخلاق کی اسی بحث نے ترقی کر کے مذہبی رنگ اختیار کر لیا ہے اور یہ مذہبی مباحث کی دلچسپیوں کا مرکز بن گئی ہے۔

یہ مقام اگرچہ ان مختلف افکار و آراء کی تفصیلات کا متحمل نہیں ہے جو گوشت کے انسان کی

فطری غذا ہونے نہ ہونے کے متعلق علماء عقل ونقل کی جانب سے ضخیم جلدوں میں مدوّن ومرتب ہیں تاہم مختصر طور پر اس قدر ظاہر کردینا ضروری ہے کہ قدیم وجدید اطباء اور ڈاکٹروں میں جمہور کی متفقہ رائے یہ ہے کہ گوشت انسان کی فطری غذا ہے اور یہ کہ اپنی پیدائش اور خلقت کے اعتبار سے "انسان" ان حیوانات میں سے ہے جن کو قدرت نے کچلیاں (نوکیلے دانت) عطا کی ہیں اور یہ کچلیاں یا نوکیلے دانت پھلوں سبزیوں کے استعمال کے لئے قطعاً بیکار ہیں اور نہ دودھ خشک میوے اور تجربات ودھات کے کشتہ جات اور معجونوں کے استعمال میں ان کی کوئی ضرورت پیش آتی ہے تو جس طرح ہم انسان کے علاوہ ان حیوانات ہی میں ان کچلیوں کا وجود پاتے ہیں جو اپنی فطرت وخلقت میں گوشت خور ہیں اسی طرح انسان میں بھی ان کا وجود اس کے فطری گوشت خور ہونے کی ناقابل تردید شہادت یا دلیل ہے۔

نیز خورونوش کی اشیاء میں سے جن چیزوں کے اندر خدائے تعالیٰ کی ید قدرت نے ویٹامن (Vitamines) "حیاتین یا جوہر حیات" زیادہ ودیعت کیا ہے وہی چیزیں حضرتِ انسان کی ترقی حیات کے لئے مفید اور مددگار تسلیم کی گئی ہیں اور یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر قدیم وجدید علماء طب کا اتفاق ہے اور اس بارہ میں کسی زمانہ میں بھی دو رائے نہیں پائی جاتیں۔ پس جبکہ تجربہ اور مشاہدہ سے یہ ثابت ہوچکا ہے کہ گوشت کے اندر "جوہر حیات" بہت زیادہ پایا جاتا ہے اور اسی لئے اطباء اور ڈاکٹروں حتیٰ کہ ویدک ویدوں کی بھی یہ رائے ہے کہ حیوانات کے جس حصہ کا گوشت "انسان" زیادہ استعمال کرتا ہے جسمِ انسانی کے اسی حصہ کو جوہرِ حیات زیادہ پہنچتا ہے تو بے شبہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ "گوشت" انسان کی فطری غذا ہے

البتہ یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کا گوشت وہ استعمال کرے ان کے نوعی اور ذاتی خواص و کیفیات اور مضر اور مفید اثرات کی معرفت حاصل کرنے کے بعد عقل یا نقل سے یہ فیصلہ حاصل کرے کہ کس چرند وپرند کا گوشت استعمال کیا جائے اور کس سے پرہیز لازم ہے تاکہ ایک جانب اگر وہ اپنی فطری غذا سے فائدہ اٹھا سکے تو دوسری جانب حیوانات کی بہیمیت، خونخواری اور درندگی کے اوصاف سے

بھی بچ سکے۔ مذہب کی اصطلاح میں اسی اختیار اور ترک کا نام "حلال" اور "حرام و مکروہ" ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے استعمال میں "اعتدال" سے کام لیا جائے اور اس کے استعمال اور طریق استعمال میں وہ انہماک اور شغف نہ اختیار کیا جائے جو اُس کی افادیت کو قوت بدن اور اخلاق دونوں کے لئے مضرت کی شکل میں بدل دے۔ سلہ

گوشت کے علاوہ سبزیاں اور ترکاریاں، پھل اور خشک میوے، دودھ، شہد، مشک اور عنبر، جیسی اشیاء ہیں جن کے غذاءِ انسانی ہونے کے متعلق اہلِ عقل و نقل کسی کے نزدیک بھی دو رائے نہیں ہیں اور یہ سب اشیاء بلا خلاف انسانی خورد نوش کے لئے کارآمد اور مفید ہیں۔ تو اب گوشت ہی ایک ایسی غذا رہ جاتی ہے جس سے متعلق یہ بحث کی جانی چاہئے کہ جبکہ خدائے تعالیٰ نے انسان کو "عقل" عطا فرما کر تمام کائنات ہست و بود سے ممتاز اور برتر مخلوق بنایا اور اس کو راہِ مستقیم پر گامزن ہونے کے لئے پیغمبروں اور رسولوں کے ذریعہ "علم الیقین" (وحیِ الٰہی) سے اس کی عقل کو غلط راہ روی سے محفوظ کیا تو چرند و پرند میں وہ کون سے حیوانات ہیں جو مسطورہ بالا تین اصول کے مطابق استعمال کے قابل ہیں اور کون سے ناقابل استعمال ہیں یا مذہبی اصطلاح میں یوں کہہ دیجئے کہ کون سے جانور حلال ہیں اور کون سے حرام یا مکروہ ہیں۔

اسلام اس بارہ میں یہ کہتا ہے کہ جبکہ یہ بات مسلّم، ناقابلِ تردید اور تجربہ سے گذر کر مشاہدہ کی حد تک پہنچ چکی ہے کہ ماکولات و مشروبات (کھانے پینے کی چیزوں) کا اثر انسان کے جسمانی قویٰ اور اخلاقی ملکات و کیفیات پر پڑتا ہے تو اس کے نزدیک جن حیوانات یا اشیاء میں حسب ذیل خصوصیات پائی جاتی ہوں وہ ناقابلِ استعمال، (حرام و مکروہ) ہیں۔

(الف) جن حیوانات میں درندگی ہے ان کو استعمال نہیں کرنا چاہئے اس لئے کہ بہیمیت کے ساتھ جب حیوان کے اندر درندگی بھی جمع ہو جائے تو اس خونخواری کا اثر انسان کے قویٰ پر ضرور پڑے گا اور

سلہ اس مسئلہ کی مزید تحقیق کے لئے حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نور اللہ مرقدہ کا رسالہ "تحفہ لحمیہ" قابلِ مطالعہ ہے۔

اور جسم انسانی کے ساتھ ساتھ اس کے اخلاق و ملکات بھی متاثر ہوں گے۔ کرم، رحم، مروت اور ہمدردی جیسے صفات عالیہ پر اس کا برا اثر پڑیگا۔ اور اس سے انسان کی روحانیت کا مکدر اور مجروح ہوجانا اغلب بلکہ یقینی ہے اور جبکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ خونخواری اور درندگی ان ہی حیوانات میں ہوتی ہے جو چرند ہو کر کچلیاں (نوکیلے دانت) رکھتے ہیں اور پرند ہو کر نوکیلے پنجے رکھتے اور ان کے ذریعہ دوسرے جانوروں کا شکار کرتے ہیں اور ان کے ذریعہ انسان اور دوسری قوموں کو ایذا دیتے ہیں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی معرفت کے لیے یہ قانون بیان فرما دیا۔

حرام علیکم کل ذی ناب من السباع   تم پر وہ چرند درندے جو کچلیاں (نوکیلے دانت) رکھتے ہیں اور وہ پرند جو
وکل ذی مخلب من الطیر۔ سلم   نوکیلے پنجے رکھتے اور اس سے شکار کرتے ہیں حرام کردیئے گئے ہیں۔

لہٰذا شیر، چیتا، بھیڑیا، کتا، لومڑی، بلی اور اسی قسم کے تمام درندہ جانور حرام ہیں۔ مسطورہ بالا احادیث کے علاوہ ان حیوانات کی حرمت و ممانعت کے متعلق بہت سے ناموں کی تعیین کے ساتھ بھی احادیث میں ممانعت موجود ہے مثلاً پالتو گدھا، بھیڑیا، کتا، بجو وغیرہ۔

(ب) اور جو حیوانات ایذا رساں ہیں یا ان کے اندر سمیت (زہر) ہے یا طبیعت سلیم ان سے گھن کرتی ہے وہ بھی ناقابلِ استعمال ہیں کیونکہ ایذا رسانی، درندگی ہی کے مرادف ہے اور یہ صفت بھی انسانی ملکات و اخلاقِ فاضلہ میں کدورت اور تاریکی پیدا کرتی ہے اور زہریلے جانوروں کا زہر نہ صرف اس پوٹلی ہی تک محدود ہوتا ہے جو ان کے جسم کے خاص حصہ میں ودیعت ہے بلکہ اس جانور کا پورا جسم اس زہریلے حصہ سے ایک حد تک متاثر رہتا اور زہریلے خواص کو جذب کرتا ہے اس لئے ان کا استعمال بھی ممنوع ہے اور اگر ان حیوانات میں ان دونوں میں سے کسی ایک بات یا دونوں باتوں کے ساتھ ساتھ ایسی کیفیت وصورت بھی پائی جاتی ہو کہ سلیم الطبع انسان اس سے گھن کرتا ہو تو اس کی ممانعت کے لئے یہ بات کریلا اور نیم چڑھا کی مصداق ہے۔ ان حیوانات کی فہرست میں تمام حشرات الارض (زمین پر رینگنے والے جانور) مثلاً سانپ

بچھو، چوہا، گوہ، چھپکلی، گرگٹ، چچڑی اور کیڑے مکوڑے اور پرندوں میں کوا، چیل، باز، شاہین، مکھی، پسو، کھٹمل وغیرہ شامل ہیں۔ چنانچہ حشرات الارض کے لئے بعض احادیث میں صراحت کے ساتھ ممانعت مذکور ہے۔

(ج) جو اشیاء عقل و نقل دونوں کے نزدیک ناپاک اور نجس ہیں وہ بھی قابلِ استعمال نہیں اس لئے کہ "ناپاکی" خود ایسی شے ہے جس کو نہ مذہب برداشت کرتا ہے اور نہ عقل اس کو پسند کرتی ہے مثلاً "خون" مذہب کہتا ہے کہ جس حصۂ جسم پر یا کسی دوسری شے پر یہ لگ جائے اس کو دھونا چاہئے اور عقل کہتی ہے کہ خون کا استعمال ناپاکی کا استعمال ہے اور خونخواری اور درندگی پیدا کرنے کا سب سے بڑا سبب یہی ہے اس لئے خون بھی حرام کر دیا گیا اور "مردار" بھی کیونکہ جو جانور اس طرح مر جائے کہ اس کا خون جسم سے خارج نہ کیا گیا ہو اور وہ جسم کے اندر ہی جذب ہو کر رہ جائے ناپاک ہے کیونکہ خون ناپاک ہے لہٰذا گلا گھونٹ کر مارا ہوا، مشین میں نکال کر مارا ہوا، بلندی سے گر کر، سینگ یا لاٹھی و پتھر جیسی اشیاء سے اور گولی سے مرا ہوا یا اور اسی قسم کے دوسرے ایسے طریقوں سے مرا ہوا جانور بھی حرام ہے جس کا خون جسم کے اندر ہی جذب ہو گیا ہو

(د) وہ جانور بھی نہیں کھائے جا سکتے جن کی اکثری یا کلی خوراک نجاست و غلاظت ہے اس لئے کہ اس نجاست کا اثر جبکہ اس کا جزء بدن بنتی ہے تو بلاشبہ اس کے اثرات کھانے والے پر بھی ظاہر ہو کر رہیں گے اس ممانعت میں نجاست و غلاظت کے اندر رہنے والے تمام حیوانات اور وہ حیوانات بھی شامل ہیں جو اپنی نوع کے لحاظ سے اگرچہ حلال ہیں لیکن اپنی عام خوراک چھوڑ کر غلاظت کو مستقل یا بیشتر غذا بنالیں چنانچہ احادیث میں "جلّالہ" (پاخانہ کھانے والی گائے بکری وغیرہ) کو کھانے کی ممانعت اسی قانون پر مبنی ہے۔

(ہ) اور وہ جانور بھی حرام ہیں جن میں مسطورہ بالا خصائص میں سے اکثر خصوصیات مجتمع ہو کر پائی جاتی ہوں مثلاً خنزیر کہ اس کی نوع میں درندگی بھی پائی جاتی ہے اور خباثت بھی، نجاست و غلاظت اس کی غذا کا کل یا اکثر حصہ ہے اور اس لئے اس سے اکثر طبائع گھن کرتی ہیں اور اس کی نوع میں بے حیائی اور خباثت کا یہ نمایاں پہلو بھی موجود ہے کہ تمام جانوروں کی عادات کے خلاف وہ اپنی مادہ کو اپنی موجودگی میں

دوسرے زرے جفتی ہونا دیکھتا ہے اور کوئی تعرض نہیں کرتا۔ اور جبکہ اس کے اندر درندگی، خباثت، ایذا رسانی، اور نجاست سب اوصاف بدرجۂ اتم ہیں تو ان وجوہ کی بنا پر اسلام نے خنزیر کو "نجس العین" قرار دیا ہے یعنی وہ ایسی ناپاک شے ہے جس کا صرف کھانا ہی ممنوع نہیں ہے بلکہ کھانے کے علاوہ اس کے کسی بھی حصۂ جسم کا استعمال درست نہیں ہے۔

(س) ان چیزوں کا استعمال بھی ممنوع ہے جو اگرچہ اپنی ذات میں حلال ہیں مگر ان کو خدا کے علاوہ بتوں یا اوتاروں اور پیروں کے نام پر نامزد کر دیا گیا ہے ان کا استعمال اس لئے ممنوع ہے کہ اسلام کی نگاہ میں یہ طریقہ "شرک باللہ" میں داخل ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کا کلیتہً سدباب کیا جائے تاکہ یہ شنیع رسم جڑ نہ پکڑ سکے لہٰذا یہ عمل بھی حرام قرار پایا اور وہ جانور یا شے بھی حرام کر دی گئی۔ نیز جن حیوانات کے ساتھ یہ مشرکانہ عمل وابستہ ہوتا ہے ان میں اگرچہ مسطورہ بالا مفاسد نہیں پائے جاتے مگر شرک کی وہ نجاست جو روحانیت کے نور کو مکدر کر دیتی ہے اس عمل کی وجہ سے اس جانور کے اندر بھی ایسے باریک اثرات پیدا کر دیتی ہے جو انسان کی روحانیت کو مکدر بناتے اور قلب میں تاریکی پیدا کرتے ہیں مگر ان کی معرفت حواس خمسہ سے نہیں بلکہ روحانی ادراکات و وجدانیات کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔

قرآن عزیز نے ان ہی اصول کو حلال و حرام یا استعمال و ترک استعمال حیوانات کے لئے بنیاد قرار دیا ہے وہ جن چیزوں کو حلال اور کھانے کیلئے قابل استعمال کہتا ہے ان کے لئے "طیبات" (عمدہ اور پاک صاف اشیاء) کی اصطلاح بیان کرتا ہے اور جن کو حرام اور قابل ترک قرار دیتا ہے ان کو خبائث (بری و گھنونی اشیاء) سے تعبیر کرتا ہے چنانچہ اس بات کا ذکر کرتے ہوئے کہ خدا کی اگلی کتابوں توراۃ و انجیل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ پیشینگوئی موجود ہے کہ جب اس کی بعثت ہوگی تو اس کی تعلیم کائنات انسانی کے لئے رحمت ثابت ہوگی اور وہ ہر اچھی بات کی ترغیب دیگا اور ہر ایک بری بات سے منع کرے گا اور اور قوموں نے اپنے ذمہ جو تکلیف دہ اور سخت قسم کی پابندیاں عائد کر کے اپنے پیروں میں بوجھل بیڑیاں

ڈال لی ہیں وہ ان سب کو ختم کردے گا اور یہ کرے گا کہ

ویحل لہم الطیبات ویحرم　　وہ ان کے لئے عمدہ اور پاک چیزوں کو حلال کرے گا اور

علیہم الخبائث (اعراف)　　بری اور گھنونی چیزوں کو حرام ٹھیرائے گا۔

چنانچہ جس قسم کے جانور حلال کئے گئے ہیں وہ مسطورہ بالا مفاسد سے پاک وصاف ہیں اور اپنی ذاتی صفات کے لحاظ سے بحالت اعتدال نہ بدن انسانی کے لئے مضر ہیں اور نہ اس کے قوائے اخلاقی وملکات روحانی کے لئے نقصان رساں بلکہ قوائے جسمانی کے لئے موجب صحت. صحت اور مزاج میں اعتدال کا سبب بن کر اس کی روحانیت واخلاقی ملکات میں ترقی کا سبب بن سکتے ہیں بشرطیکہ انسان ان کے ذریعہ یہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہو۔

مثلاً چرندوں میں گائے، بیل، بھینس، بکری، ہرن، چیتل، نیل گائے وغیرہ اور پرندوں میں مرغ کبوتر، لوا، بٹیر، تیتر وغیرہ اور دریائی جانوروں میں مچھلی۔ یہ جانور اپنی سرشت میں نہ موذی ہیں اور نہ نجاست خور نہ ان کے اندر درندگی ہے اور نہ خباثت۔

(باقی آئندہ)

نعتِ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

ہندوستان کے مشہور ومقبول شاعر جناب بہزاد لکھنوی کے نعتیہ کلام کا دلپذیر و دلکش مجموعہ جسے مکتبہ برہان نے تمام ظاہری دل آویزیوں کے ساتھ بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ جن حضرات کو آل انڈیا ریڈیو سے ان نعتوں کے سننے کا موقع ملا ہے وہ اس مجموعہ کی پاکیزگی اور لطافت کا اچھی طرح اندازہ کرسکتے ہیں۔ بہترین نرم سنہری جلد قیمت ۹ر

پتہ۔ مکتبہ برہان دہلی قرولباغ

تلخیص و ترجمہ

ٹرکی ۱۹۴۰ء سے

(۳)

(سلسلہ کے لئے دیکھئے برہان مارچ ۱۹۴۳ء)

اندرونی واقعات ٹرکی کی غیر جانبداری سے ان مسائل میں کوئی تخفیف پیدا نہیں ہوئی جو جنگ کے زمانہ میں ایک ملک کے اندر پیش آتے ہیں۔ اس زمانہ میں اس کے فوجی اخراجات بڑھ گئے۔ تجارتی جہاز اس کے ڈوب گئے اور ملک میں اشیار کی قلت ہوگئی، خصوصاً کھانے پینے کی چیزوں کی بہت کمی واقع ہوگئی۔ اخراجاتِ زندگی ۱۹۳۹ء سے ۶۰ فیصدی زیادہ ہوگئے۔ یہ اس وقت سب سے بڑی داخلی حیثیت ہے۔ سیاسی اسباب کی وجہ سے ٹرکی اشیار کی برآمد کے لئے میدانِ عمل بہت وسیع ہے مگر وہ نقل و حمل کی دقتوں کی وجہ سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے انھیں دشواریوں کی وجہ سے وہ درآمد اور برآمد میں بھی توازن قائم نہیں رکھ سکا، اور ۱۹۴۱ء میں اشیار درآمد کی قیمت اشیار برآمد سے ۱۸,۰۰۰,۷۹ پونڈ بڑھ گئی اور ۱۹۴۲ء کی پہلی سہ ماہی میں اس کے برعکس اشیائے برآمد کی قیمت اشیائے درآمد سے ۹,۰۰۰,۲۷ پونڈ زیادہ ہوگئی تھی۔ سراج اوغلو کی وزارت عظمیٰ سے قبل حکومت کی طرف سے طرح طرح کی رکاوٹوں کی وجہ سے معاشی میدانِ عمل اور بھی تنگ تھا۔ جنوری ۱۹۴۰ء میں حکومت نے کانوں اور صنعت و حرفت کے کارخانوں کو اپنے تصرف میں لے لیا اور درآمد برآمد پر کنٹرول قائم کردیا۔ نومبر ۱۹۴۰ء میں ارغلی کی کوئلے کی کانوں کو قومی سرمایہ قرار دیا گیا اور زنگولڈاک اور اسمرہ کے تمام کوئلے کے ذخیروں کو حکومت نے اپنے تصرف میں لے لیا۔ فروری ۱۹۴۱ء میں حکومت کی طرف سے ایک تجارتی محکمہ اشیار کی خرید اور انھیں باقاعدہ مقررہ قیمتوں پر فروخت کرنے کی غرض سے ۰۰۰,۰۰۰,۱۰ پونڈ کے سرمایہ سے قائم کیا گیا۔ یہ محکمہ حد سے زیادہ نفع خوروں کے خلاف تادیبی کارروائیاں بھی کرتا تھا

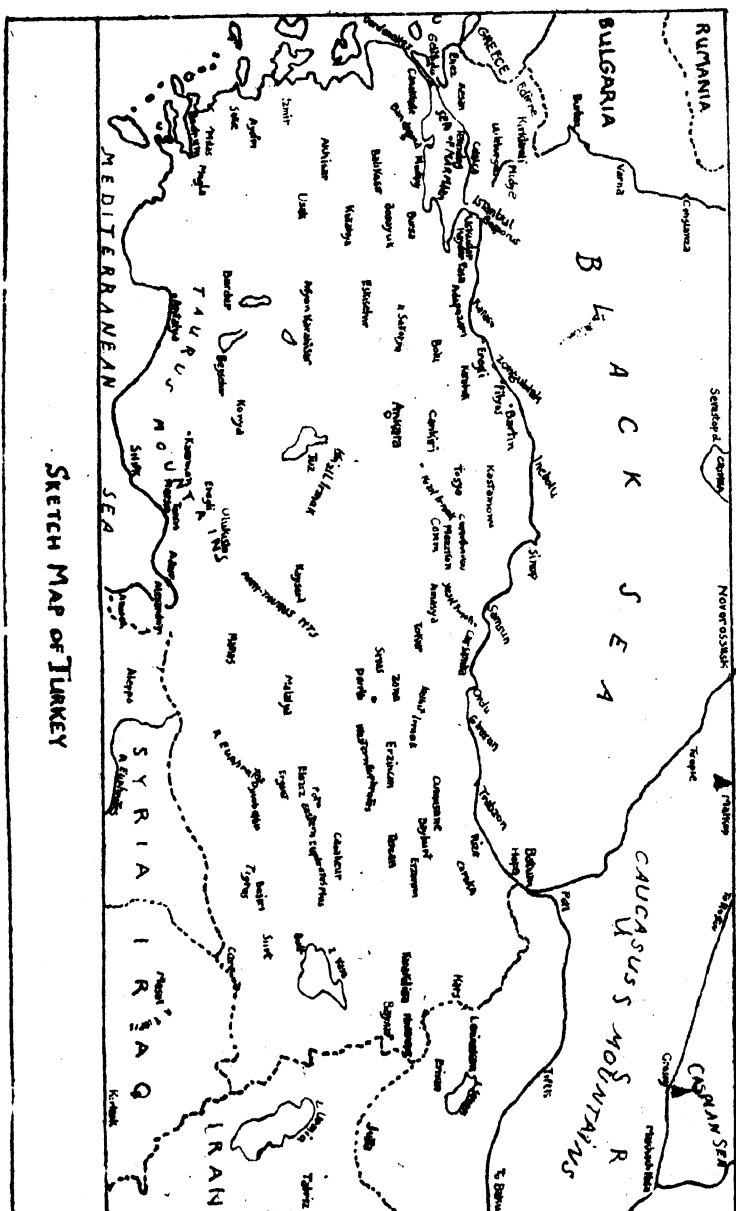
اسی مہینہ میں حکومت نے تمام اس غلے کو جو کاشتکاروں کی ضروریات سے زائد تھا اپنے قبضہ میں لے لیا اور اس کا ناگہانی حالات کے لئے ذخیرہ کر دیا۔ جون ۱۹۴۱ء میں حکومت کے اشارہ سے محکمہ زراعت نے ملک کی تمام پیداوار اپنی نگرانی میں لے لی۔ مئی ۱۹۴۲ء میں فصل کٹنے سے پہلے حکومت نے پیداوار پر قبضہ جما لیا۔ ۱۶ر جولائی ۱۹۴۲ء میں جب سراج اوغلو وزیر اعظم ہوئے تو اس پالیسی میں کچھ تبدیلی[۱] ہوئی، آپ نے اعلان کیا کہ آئندہ سے حکومت صرف ۵۰ فیصدی پیداوار بڑے کاشتکاروں سے ۲۵ فیصدی متوسط کاشتکاروں سے اور ۲۵ فیصدی تیسرے درجہ کے کاشتکاروں سے خریدکریگی اور اس کی طرف سے ۵۰ فیصدی قیمتیں زیادہ دیجائیں گی، باقی پیداوار کے لئے کاشتکاروں کو اختیار دیا گیا کہ وہ جس بھاؤ چاہیں فروخت کریں۔

فوجی اخراجات کی زیادتی کی وجہ سے اس وقت ترکی میں گندم کا سوال بہت ٹیڑھا ہے جنوری ۱۹۴۲ء میں مزدوروں کے لئے ½ پونڈ یومیہ روٹی کی تحدید کردی گئی۔ مئی ۱۹۴۲ء میں حکومت کو اس کی نصف مقدار کرنا پڑی حالانکہ اسی مہینے میں ۰۰۰۰۰ ٹن گندم اور آٹے کی درآمد ہوئی تھی۔ مارچ ۱۹۴۲ء میں حکومت کی طرف سے حکم دیا گیا کہ گندم کے آٹے میں ۲۵ فیصدی کمیٹی کا آٹا ملا کر روٹی تیار کی جائے۔ جون ۱۹۴۲ء میں اشیاء خوردنی کی قلت کی وجہ سے ملک کے اندر ایک ہنگامی شکل رونما ہوئی یہ ۲۰ سال کے عرصہ میں پہلا اتفاق تھا۔

۱۹۴۰ء سے حکومت کی طرف سے شہریوں پر بہت سی پابندیاں عائد کی گئیں۔ مارچ ۱۹۴۰ء میں کارخانوں اور کانوں میں روزانہ کام کا وقت نو گھنٹے کی جگہ بارہ گھنٹے کردیا گیا۔ اس سے بچے اور عورتیں بھی مستثنیٰ نہ تھیں۔ ہفتہ میں ایک روز آرام کا ملتا تھا مگر یہ ضروری نہ تھا کہ وہ اتوار ہی کا دن ہو۔ دسمبر ۱۹۴۱ء سے حکومت نے ناجائز نفع خوروں اور ذخیرہ کرنیوالوں کے خلاف سخت تادیبی کارروائیاں شروع کیں۔ مارچ ۱۹۴۲ء میں بیئر کی کشید اور بیش قیمت شرابیں اور سگریٹ فروخت کرنے کی ممانعت کردی گئی چلئے اور کافی کی فروخت اس وقت تک ممنوع قرار دی گئی جب تک حکومت ملک کے اسٹاک کا پوری طرح سے جائزہ نہ لے لے۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں تمام سرکاری افسروں کو حکم دیا گیا کہ

---

[۱] موجودہ وزیر اعظم موسیو سراج اوغلو معاشیات کے بہت بڑے ماہر مانے جاتے ہیں آپ کی معاشی پالیسی مرحوم وزیر اعظم ڈاکٹر سیدام سے کچھ مختلف ہے اس کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ آپ نے ڈاکٹر سیدام کی کابینہ کے صرف زراعت اور کامرس کے وزراء کو اپنی کابینہ میں نہیں لیا۔

SKETCH MAP OF TURKEY

وہ اپنے ذاتی سامان اور اشیاء کی تفصیل سے حکومت کو اطلاع دیں۔ جون ۱۹۴۲ء میں ایک سرکاری کمیشن نے جنگ کے زمانہ میں زائد منافع پر ٹیکس (Excess Profits Tax) تجویز کیا۔ اس کا وقت یکم جنوری ۱۹۴۰ء سے شمار کیا گیا۔ یہ ٹیکس ۱۰۰,۰۰۰ پونڈ سے زائد منافع سے شروع ہوتا تھا لیکن اگر اصل سرمایہ پر ۱۵ فیصدی سے زیادہ نفع ہو تو منافع کی آمدنی کی کوئی تحدید نہ تھی۔ اس ٹیکس کا غیر منقولہ جائداد پر بھی اطلاق ہوتا تھا۔ مارچ ۱۹۴۲ء میں حکومت کی طرف سے اعلان کیا گیا کہ مشترکہ سرمایہ سے قائم ہونے والی کمپنیوں میں مجموعی سرمایہ سے ½ حصے سے زیادہ غیر ملکی سرمایہ نہیں لگایا جا سکتا ہے۔ فروری ۱۹۴۲ء میں حکومت نے ممالکِ غیر سے تجارتی کاروبار کرنے والوں کو حکم دیا کہ وہ تاجروں کی یونین سے وابستہ ہو جائیں اور خریداروں سے انھیں براہِ راست معاملہ کرنے کی ممانعت کردی۔ جولائی ۱۹۴۲ء میں حکومت کی طرف سے تمام اشیاء برآمد پر کنٹرول قائم کیا گیا۔ اس کے لئے محکمہ تجارت سے اجازت نامہ حاصل کرنا ضروری تھا۔

جون ۱۹۴۲ء میں دو دو سو گھروں کے افراد کی انجمنیں ملک کے اندر قائم کی گئیں۔ ہر انجمن میں پانچ آدمیوں کی ایک کمیٹی مقرر تھی جو حکومت کے قوانین اور انتظامی کارروائیوں کی اطلاع دیتی تھی اور تقسیمِ اشیاء میں افراد کی مدد کرتی تھی۔ جولائی ۱۹۴۲ء کے بعد یہ انجمنیں معطل ہوگئیں، جب سراج اوغلو کی حکومت نے یہ کام مقامی میونسپلٹیوں کے سپرد کردیا اور اشیائے خوردنی سے پابندیاں اٹھالیں، اب سراج اوغلو کی حکومت روئی اور اون کے علاوہ تمام اشیاء سے کنٹرول اٹھا لینے پر غور کر رہی ہے۔

وسائل آمدنی بد قسمتی سے ٹرکی کے پاس ضروری سامان اور مشینری آلات کی کمی ہے اس لئے وہ اپنے ملک کی معدنی دولت سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے۔ مئی ۱۹۴۲ء میں جب سرط، اور اسی سال راون ڈاک میں بصری کے قریب تیل کے چشمے ظاہر ہوئے تو برموں سوراخ کرنے والی مشینوں اور دوسرے مشینری آلات کی بہت بڑی دقت محسوس ہوئی۔ ٹرکی میں اس وقت ۱۵۰,۰۰۰ ٹن تیل کا سالانہ خرچ ہے۔ مستقبل میں یہ امید کی جاتی ہے کہ تیل کے نئے چشموں کی وجہ سے اپنی ملکی ضروریات کے لئے دوسروں کا دست نگر نہ رہیگا۔ لیکن سازو سامان اور آلات کی کمی کو دیکھتے ہوئے یہ چیز محل نظر ہے۔ آخر ۱۹۴۲ء میں دریائے صقاریہ کی وادی میں لوہے کی کانیں ظاہر ہوئیں۔ اس وقت دھات صاف کرنیوالی مشینوں کی کمی کا مسئلہ درپیش تھا۔ ۱۹۴۰ء میں ارغنی اور کوارش کی کانوں سے ۸,۵۳۱ ٹن تانبا نکلا تھا۔ عکی شہر کی کان سے ۸۰۰ ٹن سالانہ

بُرہان

جلد دہم — شمارہ (۶)

جمادی الاخریٰ ۱۳۶۲ھ مطابق جون ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

لکھنو کا اخبار سرفراز ہماری نظر سے نہیں گذرا۔ لیکن بجنور کے مشہور قومی اخبار مدینہ نے اپنی اشاعت مورخہ ۱۳ مئی میں اس اخبار کے جو چند اقتباسات نقل کئے ہیں اگر وہ صحیح ہیں اور نقل مطابق اصل ہے تو ہم نہیں سمجھتے کہ تقریر و تحریر کی اس آزادی کو کیا کہیں جس سے کام لیکر ایک شخص شرافت و انسانیت کے تمام مقتضیات و واجبات کو پس پشت ڈالکر اپنے قلم کی ایک جنبش سے کروروں انسانوں کے دلوں کو غم و غصہ کے انگاروں پر لوٹا سکتا ہے گرچہ نقل کفر کفر نہیں ہوتا لیکن ان اقتباسات میں خلفاء راشدینؓ حضرت خالد بن ولیدؓ اور بعض اور صحابہ کرامؓ کی شان میں جو گستاخی کی گئی ہے اور جس غیر مہذب انداز میں خلافت راشدہ و اسلامیہ کا مذاق اڑایا گیا ہے وہ اس درجہ دل آزار اور ناشائستہ ہے کہ نقل کرنا تو کجا کوئی مسلمان ان کو صبر و سکون اور تحمل و ضبط کے ساتھ پڑھ اور سن بھی نہیں سکتا۔

خلفاء راشدین کو کون نہیں جانتا کہ اسلام کو جو شوکت و سطوت حاصل ہوئی اور جس نے اسلام کو دنیا کی عظیم الشان طاقت بنا دیا وہ سب انھیں مقدس حضرات کی کوششوں کا نتیجہ تھا حضرت ابوبکرؓ کا زمانہ خلافت نہایت مختصر ہے تاہم اس قلیل فرصت میں بھی آپ نے مرتدین اور مانعین زکوٰۃ کے انتہائی خطرناک فتنہ کا استیصال کر کے اپنی جس بیدار مغزی اور روشن دماغی کا ثبوت دیا۔ اسلام کو ہمیشہ اس پر ناز رہیگا۔ پھر حضرت ابوبکرؓ کی رہنمائی میں جس ہاتھ نے اس کو سرانجام دیا وہ خالد بن ولید کا ہی ہاتھ تھا جس کو لسان نبوت نے "اللہ کی تلوار" کے خطاب سے نوازا تھا۔ کس قدر حیرت اور تعجب کی بات ہے کہ وہ بزرگ جن کے ہاتوں اسلام کی بنیادیں مضبوط ہوئیں اور جن کے کارنامے ہمیشہ تاریخ اسلام کا روشن باب سمجھے گئے ہیں آج انھیں

کارناموں کو ایک مسلمان سب سے بڑا ظلم وستم قرار دیتا ہے اور جن بزرگوں نے اپنا سب کچھ قربان کرکے ان کارناموں کو انجام دیا وہ اس کی نظر میں صد درجہ مبغوض ہیں کسی عربی شاعر نے واقعی ٹھیک کہا ہے۔

وعین الرضا عن کل عیب کلیلۃ   کما ان عین السخط تبدی المساویا

اور دوستی کی آنکھ تمام عیبوں سے بند ہوتی ہے جس طرح کہ ناراضگی کی آنکھ برائیوں کو ظاہر کرتی ہے۔

اے کاش کوئی ان سے کہے کہ آج تم لوگ جن مقدس ہستیوں کی محبت میں یہ سب کچھ کہہ رہے ہو اگر تم واقعی ان سے دلی عقیدت وارادت رکھتے ہو اور تمہارا رواں رواں ان کی محبت کی زنجیر میں جکڑا ہوا ہے تو پھر کچھ اور کہنے سننے کی ضرورت نہیں، مستند تاریخی معلومات کی روشنی میں صرف اس بات کی تحقیق کرلو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ان کی آل اولاد اور دوسرے متعلقین حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ اور حضرت عثمانؓ وخالدؓ کی نسبت کیا خیال رکھتے تھے اور ان کے ساتھ کس درجہ احترام ووقعت کا معاملہ کرتے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انبیار کرام کے علاوہ دنیا کا کوئی انسان بھی خواہ کیسا ہی مقدس اور پارسا ہو معصوم نہیں ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص دیانت داری اور ایمانداری سے کسی کے کسی ایک جزئی فعل پر تنقید کرنی چاہتا ہے تو اُسے اس کا حق حاصل ہونا چاہئے لیکن دیانت کا مقتضا یہ ہے کہ جس شخص پر تنقید کی جائے اس کے تمام محاسن ومعائب کو پیش نظر رکھا جائے اور اگر محاسن زیادہ ہوں اور نقائص کم تو قرآن مجید کے حکم ان الحسنات یذھبن السیئات کے مطابق نقائص کو نظر انداز کردیا جائے لیکن اگر اس کے باوجود کسی تاریخی مصلحت سے ان نقائص کا ذکر ضروری ہی ہو تو پھر مورخ کا اولین فرض یہ ہے کہ مستند ماخذ کی روشنی میں ان کی تحقیق کرے۔ اور پھر اگر وہ نقائص پایۂ ثبوت کو پہنچ جائیں تو اب لکھنے والے کا اخلاقی فرض یہ ہے کہ وہ ایسے انداز میں ان کا اظہار کرے جس سے بغض وعناد اور انتہائی عداوت ودشمنی کی بو نہ آتی ہو اور جس کو پڑھکر کروڑوں انسانوں کے دلوں میں غم وغصہ کی لہر نہ پیدا ہوسکے۔

انتہائی رنج اور دکھ کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ سرفراز نے جس انداز میں خلفار راشدین کا ذکر کیا ہے وہ ان

تمام آداب تنقید و بحث سے یکسر معرا ہے۔ اول تو جو کچھ لکھا ہے وہ سراسر افترا و بہتان ہے۔ تاریخی اعتبار سے اس کا کوئی ثبوت مہیا نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جو زبان استعمال کی ہے وہ صد درجہ اشتعال انگیز و دل آزار ہے جس کی توقع ایک مسلمان سے تو کیا معمولی درجہ کے کسی انسان سے بھی نہیں ہو سکتی۔

ہر اک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے　　تمہیں کہو کہ یہ اندازِ گفتگو کیا ہے

قارئین برہان کو یاد ہوگا پچھلے چند برسوں میں شیعہ سنی اختلافات کا ہنگامہ بہت زیادہ گرم رہا لیکن برہان میں کبھی اس کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں لکھا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم دیانۃً یہ سمجھتے ہیں کہ جس طرح کسی کے بزرگوں پر سب و شتم کرنا اور ان کی شان میں دل آزار طریقہ پر علانیہ توہین آمیز الفاظ بکنا انسانیت اور شرافت سے گرا ہوا فعل ہے۔ اسی طرح محض کسی کو چڑانے کے لئے اپنے بزرگوں کی مدح سڑکوں اور بازاروں میں گاتے پھرنا اور اس لئے جلوس اور علم نکالنا بھی کوئی عبادت نہیں ہے۔ جب بات ضد اور ریچ کی آپڑتی ہے تو افراط و تفریط جانبین سے ہو ہی جاتی ہے۔

آج دنیا میں ایک نہیں ہزاروں ابو جہل بھی موجود ہیں اور ہزاروں یزید بھی جن کے فتنہائے شرربار سے خدا کی یہ زمین جہنم کدہ بنی ہوئی ہے اس لئے دونوں فرقوں کو خوب اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ آج خدا کے نزدیک محبوب و مقبول اور پسندیدہ فعل صرف یہ ہے کہ ابوبکرؓ و عمرؓ اور علیؓ و حسینؓ (رضی اللہ عنہم) کے اسوۂ حسنہ کی پیروی کی جائے اور اسلام کو ان خطرات سے بچا لیا جائے جو اسے طاغوتی طاقتوں کی طرف سے پیش آ رہے ہیں وعند الشدائد تذہب الاحقاد

ایکہ نشناسی خفی را از جلی ہشیار باش　　اے گرفتار ابوبکر و علی ہشیار باش

اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس طرح کی دل آزار طرز نگارش کو یکقلم ختم کر دیا جائے اور جس فرقہ کے چند مفسدہ پرداز انسان ان اشتعال انگیزیوں کے ذمہ دار ہوں خود اسی فرقہ کے سنجیدہ حضرات ان سے اپنی بیزاری کا علانیہ اظہار کریں اور اگر ہو سکے تو آئندہ کے لئے فتنہ کا دروازہ بند کر دینے کی غرض سے ان شریر النفس لوگوں کو ان کے کیفر کردار تک پہنچانے کی کوشش کریں۔ ہمیں امید ہے کہ ہمارے شیعہ دوست اسلام کے اس وقتی تقاضہ کو گوشِ حقیقت نیوش سے سنیں گے اور وہ خود اس دیرینہ دہنی کا سدباب کرنے کی طرف متوجہ ہوں گے۔

امامِ طحاویؒ

(۸)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی سابری ایم اے

مگر سب کچھ کرنے دھرنے کے ساتھ ساتھ چونکہ انھوں نے علم کو رٹا نہیں تھا بلکہ پڑھا تھا۔ اس لئے ان کی تقلید تجھیلی نہیں بلکہ تحقیقی تھی۔ ظاہر ہے کہ ایسے شخص کے لئے مشکل ہے کہ صدفی صد مسئلہ میں کسی ایسی ہستی کے اقوال یا نظریات پر آنکھ بند کرکے ایمان لے آئے جو نہ نبی ہو، نہ پیغمبر حتیٰ کہ پیغمبر کے صحابیوں کا بھی درجہ نہ رکھتی ہو۔ امام طحاوی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا جتنا بھی احترام کرتے ہوں اور ان کے علم پر جس حد تک بھی وہ بھروسہ کرتے ہوں تاہم انھوں نے ان بزرگوں کو رسول و پیغمبر تو نہیں مانا تھا جس کی کسی بات سے اختلاف خدا کی مرضی سے اختلاف کے ہم معنی ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی طویل الذیل تصنیفات و تالیفات میں کہیں کہیں بعض خاص مسائل میں جیسا کہ انھوں نے قاضی حربویہ کی مجلس میں علانیہ اظہار کیا تھا۔ انھوں نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے اختیارات اور فیصلوں سے اختلاف کیا ہے اور اختلافات بھی کسی اصولی مسئلہ میں نہیں بلکہ معمولی جزئیات میں مثلاً فقہ کی عام کتابوں میں لکھتے ہیں۔ کہ حنفیوں کا جو عام مسئلہ ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے اگر کوئی اسی دن کی عصر شروع کرے اور قبل اختتامِ نماز آفتاب ڈوب جائے تو نماز پوری کرے۔ عصر میں تو یہ کہتے ہیں لیکن بجنسہٖ یہی صورت فجر میں اگر پیش آئے یعنی شروع طلوع سے پہلے کرے اتنے میں آفتاب نکل آئے تو کہتے ہیں کہ نماز توڑ دے پوری نہ کرے عصر اور فجر میں امام ابو حنیفہؒ نے فرق کیوں کیا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں تفصیلات موجود ہیں لیکن

اسی کے ساتھ لوگ کہتے ہیں۔

وادعی الطحاوی ان العصر — طحاوی کا خیال ہے کہ عصر کی نماز بھی فجر کی طرح

یبطل ایضا کالفجر [۱] — باطل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح الشیخ الفانی جو روزہ کی صلاحیت کھو چکا ہو چونکہ قضا کرنے کا امکان تو جاتا رہا اس لئے حنفیہ کا فتویٰ ہے کہ ہر روزہ کے معاوضہ میں فدیہ ادا کرے، کہتے ہیں کہ

قال مالک لا تجب علیہ الفدیہ — امام مالکؒ کا مذہب ہے کہ شیخ فانی پر فدیہ واجب

وھو قول القدیم للشافعی — نہیں ہے اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے

واختارہ الطحاوی۔ [۲] — اسی کو طحاویؒ نے بھی اختیار کیا۔

یہ مسئلہ کہ واقعی امام طحاویؒ نے ان مسائل میں اختلاف کیا ہے یا نہیں الگ بات ہے اور میرا ذاتی خیال ہے کہ لوگوں کو غلط فہمیاں ہوئی ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں۔ اس وقت تو مجھے صرف یہ دکھانا ہے کہ تحقیق تقلید کا خمیازہ بیچارے امام طحاوی کو ان چشم بند گوش بند مقلدوں سے کیا کچھ نہ بھگتنا پڑا۔ افسوس کہ میرے پاس اس وقت فقہا کی بڑی کتابیں نہیں ہیں ورنہ میں ان کی بجنسہ عبارتوں کو پیش کرتا۔ تاہم دسویں صدی کے ایک بزرگ علامہ ابن کمال پاشا ترکی ہیں۔ سلطان سلیم کے زمانہ کے مفتیوں میں ہیں۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ۔

بضاعتہ فی الحدیث مزجاۃ کما لا یخفی — علم حدیث میں ان کی پونجی گھٹیا درجہ کی ہے جیسا کہ اس شخص پر

علی من طالع تصانیفہ [۳] — مخفی نہیں ہو سکتا جس نے ابن کمال پاشا کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔

لیکن باوجود اس "بضاعت مزجاۃ" کے علماء سلف پر تیر اندازی کا آپ کو خاص شوق تھا۔ اسی سلسلہ میں علامہ طحاوی کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں کہ طحاوی کو زیادہ سے زیادہ اس کا اختیار دیا جا سکتا ہے کہ

---

[۱] شامی ص ۴۲۷ ج ۱ [۲] شامی وغیرہ۔ [۳] الفوائد ص ۱۴۔

يقدر على الاجتهاد في المسائل التي — اس کی مقدرت تو رکھتے ہیں کہ جن مسائل میں ائمہ سے
لا رواية فيها ولا يقدر على مخالفة — کوئی روایت نہیں ہے ان میں اپنے اجتہاد سے کام لیں
صاحب المذهب لا في الفروع — لیکن صاحب مذہب (ابوحنیفہ و ابویوسف وغیرہ) کی
ولا في الاصول ۔ (فوائد ص ۱۸۰) — مخالفت نہیں کرسکتے نہ اصول میں نہ فروع میں ۔

اور یہ تو خیر ایک حد تک غنیمت ہے جس مسئلہ میں روایت نہیں ہے اس میں تو اجتہاد کا اختیار آپ امام طحاوی کو عطا فرماتے ہیں، لیکن آپ سے بھی بڑھا ہوا علماء حنفیہ میں ایک طبقہ ہے جن کے اقوال براہِ راست تو مجھے نہیں ملے۔ البتہ ہدایہ کے شارح علامہ اتقانی کے واسطے سے صاحب کشف الظنون نے جو عبارت نقل کی ہے اس سے ان حضرات کی کرم فرمائیوں کا کچھ اندازہ ہوتا ہے حاجی خلیفہ نے لکھا ہے ۔

قال الاتقاني في صوم الهداية — الاتقانی نے ہدایہ کے باب صوم کی شرح میں اس مقام پر
عند مسئلة قضاء المريض حين — جہاں مریض کے روزے کی قضا کے مسئلہ کا ذکر کیا جاتا ہے
ساق بخلاف عن الطحاوي — لکھا ہے یعنی جب یہ بیان کرنے لگے کہ طحاوی نے اس میں
فيها رادا على المشائخ "لا معنى — اختلاف کیا ہے۔ اتقانی نے ان عام حنفی علماء پر رد کرتے
لانكارهم على ابي جعفر — ہوئے اس پر تنبیہ کی ہے کہ ان مولویوں نے طحاوی کا
الطحاوي ۔ — جو انکار کیا ہے اور ان پر حملے کئے ہیں وہ بالکل بے معنی ہیں

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی علماء کا ایک طبقہ جسے اتقانی "المشائخ" سے موسوم کرتے ہیں وہ بیچارے ابوجعفر کو صرف اجتہاد ہی کے حق سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا بلکہ سرے سے ان کا منکر ہی تھا۔ حنفی مذہب میں ان کا کوئی اعتبار نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اتقانی نے اس کے بعد ان المشائخ کے فرد جرم کی معذرت کرتے ہوئے یہ اور اضافہ کیا ہے ۔

فانكارهم عليه بعد تاخر زمانهم بكثير — یہ مشائخ جن کا زمانہ طحاوی کے بہت بعد کا ہے ان کا انکار کچھ

لایجدی نفعا فی ذالک لعدم بلوغہم ایاہ مفید نہیں اس لئے کہ الطحاوی کے درجہ تک یہ نہیں پہنچے ہیں۔

کیا تماشا ہے جس امام ابوحنیفہ اوران کے تلامذہ کے لئے غریب ابوجعفرؒ نے ماموں کا گھر چھوڑا۔ اپنا در چھوڑا۔ مدتوں فسطاط اور دمشق کی گلیوں کی خاک چھانتے پھرے۔ غیروں سے کان صعلوکا کا طعنہ سنناپڑا صرف اس لئے کہ "کان یذھب مذھب ابی حنیفۃ لایری حقا فی خلافہ" کے جرم میں بدترین تہمتوں سے اپنے زمانہ میں بھی اور شافعی مورخین کے ذریعہ سے آج تک متہم کئے گئے محض اسی قصور میں کہ ابوحنیفہؒ کا مسلک کیوں اختیار کیا۔ برادران شوافع کا ایک طبقہ اب تک مصر ہے کہ المزنی کی پیش گوئی طحاوی کے حق میں کون کہتا ہے کہ غلط ہوئی وہ پوری ہوئی اور قطعاً پوری ہوئی اس لئے کہ

من ترک مذھب اصحاب الحدیث جس نے اصحاب حدیث کی روش ترک کرکے اصحاب رائے کی راہ اختیار واخذ بالرای لم یفلح (لسان) کی ہو وہ کامیاب ہی نہیں ہو سکتا۔

مگر صرف اس جرم میں کہ چند جزئیات میں ابوجعفرنے ابوحنیفہ یا ان کے شاگردوں سے اختلاف کیوں کیا اس کی سزا میں حنفی علمار کے ایک گروہ نے طحاویؒ کو کوتاہ فہم بے سمجھ، حتی کہ اتقانی کے بیان سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ احناف کے نقل مذاہب میں بھی بددیانت قرار دیا گیا۔ کیونکہ اتقانی کی معذرت میں ایک جزر یہ بھی ہے کہ

لانہ موتمن لائمتھم کیونکہ طحاوی ان کے ائمہ کے مذاہب کے نقل کرنے میں امین ہیں۔

یہ جواب خود بتا رہا ہے کہ حنفی فقہ کی جزئیات کے نقل میں بھی ان "المشائخ" کو طحاوی پر کچھ شک تھا یہ دوستوں کا حسنِ ظن ہے۔ حالانکہ گذرچکا کہ ایک مالکی محدث جلیل ثقہ وحجۃ ابوعمر بن عبدالبر کی طحاوی کے متعلق بصیرت کے ساتھ یہ شہادت ہے

کان الطحاوی اعلم الناس بسیر کوفہ والوں کی سیرت تاریخ اور فقہ کے سب سے بڑے جاننے الکوفیین واخبارھم وفقھھم والے (اعلم الناس) طحاوی ہیں۔

اور اسی بنیاد پر میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ حنفی مکتب خیال کے مختلف ائمہ کے باہمی اختلافات میں سب سے زیادہ معتبر اور قابلِ اشاعت کتاب امام طحاوی کی کتاب "اختلاف الروایات علی مذہب الکوفیین" ہوسکتی ہے۔ بشرطیکہ المشائخ کی مہربانیوں نے اس کتاب کے نسخہ کو دنیا میں باقی بھی رکھا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ جس وقت سے اتقانی کی کتاب میں مجھے "المشائخ" کے اس حسنِ سلوک کی امام طحاوی کے ساتھ خبر ہوئی تو بے ساختہ زبان پر غالب مرحوم کا یہ شعر آیا۔

لو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے نام و ننگ ہے — یہ جانتا تو ان پہ لٹاتا نہ گھر کو میں

شافعیوں کے تنگ نظر جامد مقلدوں نے تو قیامت کے میدان میں امام شافعیؒ کو المزنی کے دامن میں لٹکا ہوا دیکھا تھا۔ خدا جانے احناف کے اس طبقہ نے امام ابوحنیفہؒ کو الطحاوی کا گریبان تھامے ہوئے دیکھا کہ نہیں۔

مگر الحمد للہ علماء میں جو طبقہ اولی الایدی والابصار کا ہے خواہ وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتا ہو۔ اس نے امام طحاوی کو ہمیشہ سراہا جس کی تھوڑی بہت تفصیل ابنِ یونس حافظ ذہبی، السیوطی اور حافظ ابوعمرو بن عبدالبر وغیرہ مختلف طریقہ کے علماء کے اقوال کے ذیل میں نقل کرچکا ہوں۔

اور حنفیوں میں بھی جو اربابِ تحقیق و بصیرت ہیں انھوں نے بھی امام طحاویؒ کی ان جلیل خدمات کا ہمیشہ اعتراف کیا ہے جو حنفی مذہب کی نصرت و تائید کے سلسلہ میں ان کے دل و دماغ نے انجام دیئے ہیں۔ الاتقانی کا باوجودیکہ انتہائی خود پسند علماء میں شمار ہے۔ طاش کبری زادہ نے ان کے متعلق لکھا ہے

کان کثیر الاعجاب بنفسہ (ج ۲ ص) — ان میں خود پسندی کا شدید جذبہ تھا

خود ہدایہ کی جو شرح انھوں نے لکھی ہے اس کا لمبا چوڑا نام "غایۃ البیان و نادرۃ الاقران فی آخر الزمان" ان کی فطرت کی کافی غمازی کررہا ہے۔ مگر با این ہمہ ادعا چونکہ بہرحال صاحب بصیرت و تحقیق ہیں۔ اس معذرت میں جو طحاوی کی طرف سے انھوں نے پیش کی ہے لکھتے ہیں۔

فان شککت فی امر ابی جعفر فانظر — اگر تمہیں ابو جعفر طحاوی کے متعلق کچھ شک و شبہ ہو تو ان
فی کتاب شرح معانی الاثار هل — کی کتاب شرح معانی الآثار ہی کو اٹھا کر دیکھ لو، کیا اسکی
تری لہ نظیرا فی سائر المذاهب — نظیر سارے مذاہب میں مل سکتی ہے چہ جائیکہ ہمارے
فضلا عن مذ هبنا۔ — مذہب حنفی (کی کتابوں میں)

ہوسکتا ہے کہ اتقانی کے اس بیان میں کچھ مبالغہ کا عنصر شریک ہو لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ "اسلامی تصنیفات" متعلقہ فقہ اور حدیث میں کل کتابیں نہیں اور کل کتابوں پر ہر حیثیت سے نہیں لیکن خاص کر "الاثار والحدیث" کے معانی کی شرح و تنقیح کے اعتبار سے اگر اتقانی کے دعوی کو کوئی دھرائے تو کم از کم میرے خیال میں یہ مبالغہ نہیں بلکہ انشاءاللہ واقعہ کا اعتراف ہوگا۔

ممتاز اور سر برآوردہ ارباب تحقیق میں سے اگر کسی شخص پر مجھے تعجب ہے تو وہ صرف علامہ ابن تیمیہ حنبلی ہیں کہ اپنی مخصوص فکر و وسیع نظر مطالعہ کے باوجود خدا جانے ان پر کیا حال طاری تھا کہ اپنی معروف و مشہور کتاب "منہاج السنۃ" میں ردشمس والی حدیث پر کلام کرتے ہوئے محض اس قصور میں کہ اس حدیث کی تحسین کرنے والوں میں منجملہ دیگر اکابر محدثین کے ایک امام طحاوی بھی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالباً غصہ کی حالت میں ان کے قلم سے امام طحاوی کے متعلق یہ الفاظ نکل گئے ہیں۔

الطحاوی لیست عادتہ نقد الحدیث — الطحاوی کی عادت حدیثوں کی تنقید میں وہ نہیں ہے جو
کنقد اهل العلم ولهذا یروی فی — اہل علم کا طریقہ ہے۔ اسی لئے شرح معانی الآثار میں وہ
شرح معانی الاثار الاحادیث المختلفۃ — ان حدیثوں کو نقل کرتے ہیں جو باہم مختلف ہیں پھر ان میں
وانما یرجح ما یرجحہ منہا فی الغالب — ترجیح جس حدیث کو دیتے ہیں تو زیادہ تر اسی قیاس سے کام
من جهۃ القیاس الذی راہ حجۃ و — لیتے ہیں جسے اپنے نزدیک وہ حجت و دلیل خیال کرتے ہیں
یکون اکثرہ مجروحا من جهۃ الاسناد — حالانکہ سند کے لحاظ سے وہ حدیث مجروح ہوتی ہے۔ اور

ولا یثبت فانہ لم یکن لہ معرفۃ بالاسناد   ثابت نہیں ہو سکتی۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ اس شخص کو الاسناد کا

• کمعرفۃ اھل العلم بہ وان کان   علم ایسا نہیں تھا جیسا کہ اس علم کے جاننے والوں کا ہوتا ہے

کثیر الحدیث فقیھا عالما۔   اگرچہ حدیث کے بڑے ذخیرہ کے عالم ہیں اور فقیہ و عالم ہیں۔

اگرچہ حافظ ابن تیمیہؒ کی یہ عبارت ان احناف کے لئے موجب عبرت ہے جنھوں نے امام طحاویؒ کا انکار کیا ہے۔ قطع نظر حنبلی ہونے کے جن کی زد سے امام غزالیؒ اور شیخ ابن عربی جیسے جہابذہ کبار نہیں بچے ہوئے ہیں امام طحاوی کے متعلق ان کا اتنا اعتراف بھی بسا غنیمت ہے لیکن باوجود اس کے طحاوی جیسے جلیل القدر امام حدیث کے متعلق ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ

لم یکن لہ معرفۃ بالاسناد   الاسناد کا علم ان کا ویسا نہیں تھا جیسا اس علم کے

کمعرفۃ اھل العلم بہ   جاننے والوں کا ہوتا ہے۔

مجھے اس شک میں ڈال دیتا ہے کہ خود حافظ ابن تیمیہ کے متعلق پوچھوں کہ

ھل لہ معرفۃ بکتب الطحاوی   کیا ابن تیمیہ کو بھی طحاوی کی کتابوں پر ایسا ہی عبور حاصل تھا جیسا کہ

کمعرفۃ المشتغلین بکتبہ   ان لوگوں کو ہے جن کو طحاوی کی کتابوں سے اشتغال رہا ہے۔

اب اس کی توجیہ یا تو وہی کی جائے جو مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ابن تیمیہ کی اس عبارت کو نقل فرمانے کے بعد کی ہے کہ

قلت فیہ بعض مبالغۃ کعادتہ (ص)   ابن تیمیہ کی اس رائے میں میں کہتا ہوں کہ مبالغہ کا کچھ حصہ شریک ہے جیسا کہ مبالغہ کی ان کی عادت ہے۔

یا جیسا کہ میرا خیال ہے معلوم یہ ہوتا ہے کہ اپنی وسعت علم و نظر پر بھروسہ کر کے ابن تیمیہ نے طحاوی کی کتابوں کا صحیح طور پر جیسا کہ چاہئے مطالعہ نہیں کیا ہے ایک سرسری نظر شرح معانی الآثار پر ڈال لینے کے بعد حافظ بیہقی کی تقلید میں ان کے قلم سے یہ الفاظ نکل گئے ہیں، کیونکہ اس عبارت کے علاوہ جو میں معرفۃ السنن والآثار سے حافظ بیہقی کی نقل کر چکا ہوں، بیچ بیچ میں بھی وہ طحاوی پر چوٹ کرتے چلے گئے ہیں مثلاً ایک مقام پر

فرماتے ہیں، جسے حافظ ابن حجرؒ نے لسان المیزان میں نقل کیا ہے۔

ان علم الحدیث لم یکن من صناعتہ وانما اخذ الکلمۃ بعد الکلمۃ من اھلہ ثم لم یحکمھا (ص ۲۷۶)

علم حدیث (الطحاوی) کا فن نہیں ہے۔ ایک ایک بات انھوں نے اس فن کے علماء سے اڑائی ہے۔ نیز اسے بھی مستحکم نہ کرسکے۔

میں جہاں تک سمجھتا ہوں، حافظ ابن تیمیہ نے بیہقی کی اسی عبارت کو لفظی ردوبدل کے ساتھ محض ان کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے اپنی کتاب میں نقل کرلیا ہے ورنہ بیہقی نے اگر طحاوی کی شان میں یہ الفاظ لکھے ہیں تو جن کو حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کی نصرت میں تفرد حاصل کرنا تھا ان سے تو یہ بعید نہیں ہے اور قدرت نے نار دینی کی شکل میں ان کی کلوخ اندازی کا کافی جواب سنگ سے دلا بھی دیا۔

لیکن حافظ ابن تیمیہ تو ایک آزاد خیال عالم ہیں۔ اگر وہ خود کم از کم مشکل الآثار ہی کا براہِ راست مطالعہ فرما لیتے تو ان کو اندازہ ہو جاتا کہ اس شخص کو خدا نے اگر متون حدیث کی شرح و تطبیق، تاویل و تنقیح میں جو ید طولی عطا فرمایا ہے جس کی نظیر واقعی محدثین میں مشکل سے مل سکتی ہے تو اسی کے ساتھ علم اسناد میں بھی ان کا پایہ کسی سے کم نہیں ہے۔ افسوس ہے کہ امام طحاوی کے دوستوں اور ہم مذہبوں نے ان کی اس لئے قدر نہ کی کہ ان کی طرح وہ حدیث سے بیگانہ رہنا نہیں چاہتے تھے اور طبقہ محدثین میں وہ اس لئے بدنام ہوئے کہ ان کے اتباع میں فقہ سے کنارہ کشی نہیں اختیار کی۔ اس جامعیت نے ان کو اور ان کی کتابوں کو دونوں طبقوں میں اس منزلت و مقام سے محروم رکھا جس کی وہ واقعی مستحق تھیں، اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی اکثر و بیشتر کتابیں گوشۂ گمنامی میں پڑی ہوئی ہیں ورنہ ان کی تالیفات کی فہرست میں ایک کتاب "نقض کتاب المدلسین علی الکرابیسی" کا بھی نام لیا جاتا ہے "الکرابیسی" کا شمار امام شافعیؒ کے بغدادی شاگردوں میں ہے، امام ابوثور اور کرابیسی دونوں ہم پلہ سمجھے جاتے تھے، اسی طرح ابوعبید جیسے حافظ آثار و احادیث کی [illegible] پر بھی انھوں نے ایک تنقیدی کتاب لکھی ہے جس کا ذکر پہلے بھی میں کرچکا ہوں، مولانا عبدالحی فرنگی محلی اس کتاب کے متعلق فرماتے ہیں کہ۔

ولہ الرد علی ابی عبید فی ما اخطاء — الطحاوی کی ایک کتاب ہے جس میں انھوں نے ابوعبید پر رد

فی اختلاف النسب (ص ۱۸) — ان غلطیوں کے متعلق لکھا ہے جو نسب کے سلسلہ میں ان سے سرزد ہوئی ہیں۔

غور کرنے کی بات ہے کہ جو شخص "المدلسین" کے متعلق اور "الانساب" پر تنقیدی کتاب لکھے، اس کے متعلق حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ

لم یکن لہ معرفۃ الاسناد — الاسناد کا علم اس کے پاس نہ تھا۔

کاش! مقالہ کی طوالت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ان کی صرف دو کتابوں شرح معانی الآثار اور مشکل الآثار سے "علم الاسناد" کے متعلق ان نکات اور حقائق کو جمع کرتا اور حافظ ابن تیمیہ کا اس علم میں جو مبلغ ہے دونوں کا مقابلہ کرکے بتاتا۔ لیکن میرے مقالہ کا پہلا باب ہی اتنا طویل ہوچکا ہے کہ اس سلسلہ میں اب اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں پاتا۔ خیال تھا کہ دوسرے باب میں امام طحاوی کے خصوصی نظریات اور حدیثوں کے متعلق جو ان کے اختصاصی اجتہادات ہیں ان سب کو ایک جگہ جمع کرکے اس مقالہ کا اسے دوسرا باب قرار دوں کیونکہ باب اول کے متعلق شروع میں مجھے صرف اس کی توقع تھی کہ بیس پچیس ورق میں اس کے مباحث ختم ہوجائیں گے، عام کتابوں میں جو مواد امام طحاوی کے متعلق پایا جاتا تھا ان کو دیکھکر ابتدا میں یہی رائے قائم ہوسکتی تھی، لیکن جب تلاش و جستجو کا سلسلہ جاری ہوا تو چیز کے بعد چیز ملتی گئی، دلچسپ چیزیں تھیں کسی چیز کے چھوڑنے پر دل آمادہ نہ ہوا۔ تا اینکہ امام طحاوی کی سیرت پر یہ چھوٹا سا ایک رسالہ ہی تیار ہوگیا اسی لئے اب یہ قصد ہے کہ دوسرے باب کا خیال ہی ترک کردوں۔

اسلامی تمدّن

(۳)

جناب مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاروی

اس بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اسلام نے جن جانوروں کو حلال بتا کر "طیبات" میں داخل کیا ہی ان کے کھانے کے لئے بھی یہ شرط قرار دی ہے کہ ان کا خون نکالدیا جائے اس لئے کہ وہ ناپاک ہے لہذا اس کے لئے "ذبح یا نحر" ضروری ہے۔[1]

یعنی وہ حیوان کے جسم سے خون نکال دینے کی صرف ایک ہی صورت کو قبول کرتا ہے اور دوسری صورتوں کو صحیح نہیں تسلیم کرتا۔ مثلاً جھٹکہ کے ذریعہ بھی خون نکالا جاتا ہے مگر اسلام کے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہیں ہی اور یہ اس لئے کہ اگرچہ انسان کی فطری غذاؤں میں گوشت شامل ہے اور اس لئے وہ بعض حیوانات کا گوشت استعمال کرتا بھی ہے لیکن اس کے ذی عقل اور صاحب اخلاق ہونے کا یہ تقاضا ہے کہ وہ گوشت حاصل کرنے کے لئے جانوروں کو اس طرح قتل کرے کہ ان کو کم سے کم تکلیف پہنچے۔ کیونکہ حیوانات میں اگرچہ "روحِ ناطقہ" نہیں مگر "روح حیوانی" (جان) موجود ہے۔

اور یہ بات تجربہ اور مشاہدہ میں آچکی ہے کہ حیوانات کے قتل کرنے کے مختلف طریقوں میں سی سب سے کم تکلیف دہ طریقہ کہ جس سے اس کی جان (نسمہ) بآسانی نکل جائے "ذبح و نحر" کا طریقہ ہے لہذا اسلام نے

---

[1] "ذبح" شہ رگ اور دائیں بائیں دونوں رگوں (ودجین) کو کاٹ کر خون نکالدینے کو کہتے ہیں اور اونٹ چونکہ لانبی گردن رکھتا ہے اس لئے اس کو (لبہ اور گلا) دو جگہ سے کاٹنے کا نام "نحر" ہے۔

صرف اسی ایک طریقہ کو جائز رکھا اور باقی طریقوں کو ممنوع قرار دے کر ان کے ذریعہ سے مارے ہوئے جانوروں کو حرام کر دیا۔ لہذا جس طرح گردن مروڑا ہوا جانور حرام ہے اور اسلامی تمدن میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں اسی طرح جھٹکا بھی ممنوع اور حرام ہے۔ اور ذبح کے اہم شرائط میں سے یہ بھی شرط ہے کہ اللہ کا نام لیکر ذبح کیا جائے یعنی بسم اللہ اللہ اکبر کہتے ہوئے ذبح ہونا چاہئے [۱]

(ط) خورونوش کے لئے ان اشیاء کا استعمال بھی ممنوع ہے جن میں کیڑے پیدا ہوجائیں یا جو سڑ کر بودار ہوجائیں کیونکہ ایسی اشیاء کے استعمال سے قویٰ اور بدنِ انسانی کو بھی نقصان پہنچتا ہے اور اس کی اخلاقی اور روحانی کیفیات میں تکدر پیدا ہوجاتا ہے اسی لئے طبع سلیم اس سے گھن کرتی اور نفرت کھاتی ہے۔ پس وہ شے "طیب" سے نکل کر "خبیث" بن جاتی ہے۔

(ی) مسطورہ بالا اصول کے پیشِ نظر جن حیوانات کا گوشت حلال ہے ان ہی کا دودھ بھی خورونوش کے لئے درست ہے اور جن حیوانات کا گوشت ممنوع ہے ان کا دودھ بھی کھانا پینا ناجائز ہے [۲]

یہی وہ اصول ہیں جن کو علماء اسلام نے قرآن عزیز کی آیات ذیل اور صحیح احادیث سے اخذ کرکے اسلامی تمدن کے زیر بحث شعبہ کو روشن کیا ہے۔

انما حرّم علیکم المیتۃ	اللہ نے تو تم پر حرام کیا ہے مردار کو اور خون (جو بہتا ہوا ہو) اور خنزیر کے
والدم ولحم الخنزیر	گوشت کو (اور اس کے سب اجزاء کو بھی) اور ایسے جانور کو بھی جو

---

[۱] ضرورت اور خاص صورتوں میں بسم اللہ اللہ اکبر کہکر تیر یا کلب معلم سے شکار قانون کی مستثنیات میں سے ہیں اور ان کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں درج ہیں۔

[۲] مسطورہ بالا دفعات اصل قانون ہیں لیکن بعض مخصوص حالات میں ان دفعات قانونی کی مستثنیات بھی ہیں جن کو ضرورت اور مصلحت عامہ کے پیشِ نظر جائز قرار دیا جاتا ہے اس لئے ان کو قانون نہیں کہا جائیگا۔ مثلاً جان کی ہلاکت یا مہلک مرض کی حالت میں چند شرائط کے ساتھ جو کہ فقہ میں مذکور ہیں بعض محرمات کے خورونوش کی گنجائش اور رخصت دیجاتی ہے یا مثلاً بعض اسلامی اجتماعی مصالح یا عامۂ مسلمین کی مصالح کے پیش نظر بعض حلال اشیاء کے جواز استعمال پر اعتقاد رکھتے ہوئے برضا و رغبت ان کے ترک کردینے کی رخصت نکلتی ہے۔

وما اھل بہ لغیر اللہ (الآیۃ) (بقرہ)۔	بہ نیت تقرب وثواب غیر اللہ کے نامزد کیا گیا ہو۔
حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم	تم پر حرام کردیا گیا مردار جانور اور خون اور خنزیر کا گوشت
الخنزیر وما اھل لغیر اللہ بہ و	اور وہ جانور جو تقرب کی نیت سے غیر اللہ کے نامزد کردیا
المنخنقۃ والموقوذۃ والمتردیۃ	گیا ہو۔ اور گلا گھٹا ہوا جانور یا گر کر مرا ہوا، یا سینگ سے
والنطیحۃ وما اکل السبع الا ما ذکیتم	مارا ہوا یا درندہ کا پھاڑا ہوا مگر وہ جائز ہے جو تم نے ذبح کرلیا
وما ذبح علی النصب۔ الآیہ (مائدہ)	اور وہ بھی حرام ہے جو ذبح کیا گیا ہو کسی (بت کے) تھان پر۔
قل لا اجد فی ما اوحی الی محرما	تم کہدو جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے
علی طاعم یطعمہ الا ان یکون	ہیں ان میں تو میں کسی کھانے والے کے لئے کوئی غذا
میتۃ او دما مسفوحا او لحم خنزیر	حرام نہیں پاتا مگر یہ کہ وہ جانور مردار ہو یا بہتا ہوا خون ہو
فانہ رجس او فسقا اھل لغیر اللہ	یا خنزیر کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے یا جو جانور
بہ۔ (الآیہ) (انعام)	(شرک کا ذریعہ ہو) کہ غیر اللہ کے نامزد کیا گیا ہو۔
عن ابن عباس قال کان اھل	حضرت عبداللہ بن عباس (رضی اللہ عنہما) نے فرمایا اہل
الجاھلیۃ یاکلون اشیاء و یترکون	جاہلیت کچھ چیزیں کھاتے تھے اور کچھ نہیں کھاتے تھے اور
اشیاء تقذرا فبعث اللہ نبیہ	گھن کرتے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم)
صلی اللہ علیہ وسلم وانزل کتابہ و	کو مبعوث فرمایا (رسول بنا کر بھیجا) اور اپنی کتاب (قرآن)
احل حلالہ وحرم حرامہ فما	نازل فرمائی اور حلال ہونے کے قابل چیزوں کو حلال کیا
احل فھو حلال وما حرم فھو	اور حرام ہونے کے قابل چیزوں کو حرام۔ پس جس شے کو
حرام وما سکت عنہ فھو عفو۔ قل	اس نے حلال کردیا وہ حلال ہے اور جس کو حرام کردیا وہ
لا اجد فیما اوحی الی محرما علی	حرام ہے اور جس کے متعلق سکوت فرمایا اس کا

طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃً (الآیہ) (ابوداؤد)۔ استعمال قابل معافی ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی "قل لا اجد فیما اوحی الی محرماً" الآیہ

کلوا من طیبات ما رزقناکم تم کھاؤ پاک چیزوں میں سے وہ جو ہم نے تم کو رزق بنا کر دی ہیں۔

(۳) حیوانات کے علاوہ اشیاء خورونوش میں وہ چیزیں بھی ممنوع ہیں جن کے استعمال کرنے سے عقل وخرد پر برا اثر پڑتا ہو یعنی وہ مدہوش کرکے عقل کو مستور کر دیتی ہوں یا کم از کم حواس پر اثر ڈال کر عقل کو مکدر بنا دیتی ہوں۔

ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تمام مخلوقات پر جو شرف عطا فرمایا ہے اس کی وجہ عقل وخرد کی ہی دولت ہے جو اس کے اندر ودیعت کی گئی ہے لہذا جو شے بھی عقل کو فاسد کرنے کا باعث بنتی ہو وہ یقیناً اس قابل ہے کہ اس کے استعمال کو ممنوع قرار دیا جائے۔

مسکرات خصوصاً شراب کے استعمال کا وہ درجہ جو مدہوش کرکے انسان کی عقل کو فاسد بناتا اور بہیمانہ اعمال اور طفلانہ وسوقیانہ حرکات پر آمادہ کر دیتا ہو وہ حکمت طبیہ اور حکمت علمیہ واخلاقیہ (حکمت ملیہ) دونوں کی نگاہ میں باتفاق ممنوع اور مذموم ہے اور تمام مذاہب وملل اس کو قابلِ ممانعت سمجھتے ہیں۔ البتہ اعتدال کے ساتھ قلیل مقدار میں ان کا استعمال حکمتِ طبیہ کے نزدیک مفید اور مقوی بدن ہے مگر حکمتِ ملیہ (حکمتِ اخلاقیہ) کے نزدیک یہ درجہ بھی ممنوع الاستعمال ہے۔ اس لئے کہ وہ اگرچہ بدن کی طاقت بڑھانے میں معین ومددگار ہو مگر اخلاق فاضلہ اور ملکات روحانیہ میں فساد پیدا کرتا ہے اور قوت بہیمیہ میں آہستہ آہستہ ہیجان پیدا کرکے ملکوتی صفات اور روحانی واخلاقی ملکات سے دور کرتا رہتا ہے اور جو شے نفسِ انسانی میں بہیمیت کو ترقی دے کر اس کے ملکات کو فاسد کرتی ہو اور کسی نہ کسی درجہ میں عقل کے لئے تکدر کا باعث بنتی ہو تو بلاشبہ دینِ فطرت میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حکمت ملیہ (حکمت اخلاقیہ علمیہ) کا اساسی نظریہ یہ ہے کہ حیاتِ انسانی کا مقصد حیوانات کی طرح بدن کو فربہ اور قوی بنانا نہیں ہے بلکہ ملکاتِ فاضلہ اور اخلاقِ کاملہ حاصل کرکے خالقِ کائنات کے ساتھ

قربت ووصل حاصل کرتا ہے اور قوتِ بدن اس کے مختلف اہم اسباب و وسائل میں سے ایک معمولی وسیلہ ہے لہٰذا اس کی رعایت بھی اسی حد تک ملحوظ ہو سکتی ہے جس حد تک وہ خود مقصد نہ بن جائے یا وسیلہ بننے کی جگہ تکدر کا باعث ہو کر رکاوٹ نہ بن جائے۔

پس اگرچہ حکمتِ ملیہ (حکمتِ اخلاقیہ) اکثر حالات میں حکمتِ طبیہ کے ساتھ اتفاق کرتی اور صحتِ انسانی کے لئے اس کے تجربات کو مفید جانتی ہے تاہم جن خاص صورتوں میں اس کے اور حکمتِ طبیہ کے درمیان مزاحمت اور تصادم پیدا ہو جاتا ہو ان میں حکمتِ طبیہ کو نظر انداز کر کے حکمتِ ملیہ ہی کو "امام" تسلیم کرنا چاہئے تاکہ حتی الامکان انسانیت بہیمیت کے خواص سے دور اور ملکوتی خواص اور اخلاقی و روحانی ملکات سے قریب تر رہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز نے جو کہ حکمتِ اخلاقیۂ عملیہ (حکمت ملیہ) کا "امام اکبر" ہے متعدد آیات میں شراب (خمر) اور مسکرات کے متعلق مسطورہ بالا حقائق کو بہ حُسنِ اعجاز بیان کر دیا ہے۔ اس نے کہا کہ شراب (خمر) ایسی شے ہے جو عقلِ انسانی کو فاسد کر کے شیطانی خواص (بہیمانہ اعمال و فحش حرکات) کا سبب بنتی ہے اور شیطان جو کہ رذائل اور فواحش کا سرچشمہ ہے "بلاشبہ انسان کی "انسانیت" کا دشمن ہے اور وہ شراب کے ذریعہ خالقِ کائنات اور اس کے درمیان ربط و علاقہ قطع کرتا ہے اور تمہارے ملکوتی اخلاق اور ملکات فاضلہ کو تباہ کرنا چاہتا ہے۔

انما یرید الشیطان ان یوقع	یقیناً شیطان ارادہ کئے ہوئے ہے کہ تمہارے درمیان بغض اور
بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر	دشمنی (کی مذموم صفات) شراب اور قمار کے ذریعہ ڈالدے
والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن	اور تم کو اللہ کے ذکر سے روکدے اور نماز سے بھی پس کیا تم
الصلوۃ فھل انتم منتھون (مائدہ)	اس (شراب خوری) سے رک جانے والے ہو؟۔

اور پھر یہ کہا کہ اس سے انکار نہیں کہ اس میں بعض طبی فوائد بھی ہیں مگر اس کا نقصان اس کے فائدہ سے زیادہ ہے اور کائنات کی ہر شے میں کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور مضمر ہوتا ہے انسان کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ اسی شے کو استعمال کرے جو ہر حیثیت سے مفید ہو یا جس کا فائدہ اس کے نقصان سے زیادہ ہو اور جس شے کا نقصان

اس کے فائدہ سے زیادہ ہو اس کو ہرگز اختیار نہیں کرنا چاہیئے۔

یسئلونک عن الخمر والمیسر	(اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم) وہ آپ سے شراب اور قمار کے متعلق دریافت
قل فیہما اثم کبیر ومنافع	کرتے ہیں۔ آپ کہدیجئے ان دونوں میں بہت بڑی قباحت ہے
للناس واثمہما اکبر من	اور لوگوں کے لئے منافع بھی اور ان کی برائی اور ان کا نقصان
نفعہما (بقرہ)	ان کے نفع سے بہت زیادہ ہے۔

اور ان دونوں حقیقتوں کے واشگاف کردینے کے بعد آخر میں اس نے یہ فیصلہ دیا۔

انما الخمر والمیسر والانصاب	یقیناً شراب، قمار، بت اور پانسے ناپاک
والازلام رجس من عمل	ہیں۔ کار شیطان سے ہیں۔ پس ان سے
الشیطان فاجتنبوہ (مائدہ)	بچو۔

اصولِ موضوعہ | اشیاء خورونوش کی حلت وحرمت کے علاوہ زیر بحث عنوان کے ماتحت اسلام نے اور بھی چند اصول بیان کئے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ہر حالت میں واجب ہے۔

(۱) جو چیزیں قابلِ استعمال ہیں وہ ہر ایک ہاتھ میں پاک ہیں بشرطیکہ اس ہاتھ میں کوئی ظاہری نجاست لگی ہوئی نہ ہو دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر یہ ہے کہ اسلام "چھوت اچھوت" کو تسلیم نہیں کرتا اور اس عقیدہ کو مہمل اور لغو شمار کرتا ہے اور ان دلائل کے پیش نظر جو "عام اصول واحکام" کی بحث میں ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اس کو باطل قرار دیتا ہے۔

ممکن ہے کہ اس موقعہ پر آیت "انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا مشرکین ناپاک ہیں پس وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں" کو پیش کر کے مشرکین سے "چھوت" کے ضروری ہونے پر استدلال کیا جائے تو یہ استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ مشرکین کی اس نجاست سے نجاست بدن مراد نہیں ہے بلکہ نجاست روحانی (شرک) مراد ہے، چنانچہ حافظ عماد الدین بن کثیرؒ نقل فرماتے ہیں۔

فالجمهور علیٰ انہ لیس بنجس جمہور اہل اسلام اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ مشرک کی نجاست البدن والذات لان اللہ تعالےٰ سے نجاستِ بدن و شخص مراد نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ احل طعام اھل الکتاب الخ[۱] نے اہلِ کتاب (نصاریٰ و یہود) کا کھانا حلال فرمایا ہے۔

اور خود قرآنِ عزیز کی آیت زیرِ بحث کا سیاق و سباق بھی اسی کو ظاہر کرتا ہے اس لئے کہ جب ۸ھ میں مکہ معظمہ فتح ہو گیا تو اگرچہ کعبۃ اللہ اور مسجد حرام کو اصنام سے پاک کر دیا گیا لیکن قبائلِ عرب کے مشرکین ابھی تک اپنے عقیدہ کے مطابق حج کرنے آتے رہے لیکن خدائے تعالیٰ اس مرکزِ توحید کو ہر قسم کی مشرکانہ تلویث سے پاک رکھنا چاہتا تھا اس لئے ۹ھ ہجری میں یہ آیت نازل ہوئی کہ مشرکین نجس ہیں لہٰذا یہ اس سال کے بعد مسجدِ حرام کے قریب نہ آئیں۔ یا ایھا الذین اٰمنوا انما المشرکون نجسٌ فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا۔ پس اس سے قرآن کا مقصد یہ ہے کہ اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا کر دیا تو مسجد حرام میں مشرکانہ رسوم و عوائد میں سے کسی بھی قسم کی تلویث نہ ہونی چاہئے اور اس کو خدائے وحدہ کا مرکزِ توحید ہی باقی رہ جانا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے نزول پر جب صدیق اکبرؓ اور علی حیدرؓ کو مکہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا تو انھوں نے یہ اعلان نہیں کیا کہ اب مشرک ہر حیثیت سے نجس ہیں۔ لہٰذا آج کے بعد نہ کوئی مسلمان ان کو چھوئے اور نہ یہ کسی مسلمان کو چھونے پائیں اور اپنے لباس و طعام کو بھی ان کی چھوت سے بچاؤ اور ان کی خورد و نوش کی چیزوں کو بھی "اچھوت" سمجھو۔ بلکہ صرف یہ اعلان کیا کہ اس برس کے بعد اب کوئی مشرک حج نہیں کر سکتا اور نہ کوئی ننگا ہو کر طواف کعبہ کر سکتا ہے (جو مشرکانہ رسوم جاہلیت میں سے ایک خاص رسم تھی)۔ چنانچہ محدث ابن کثیر اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔

ولھذا[۲] ابعث رسول اللہ صلی اللہ اور اسی آیت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

[۱] تفسیر ج ۲ ص ۳۴۶ ۔ [۲] ایضاً۔

علیہ وسلم علیا صحبۃ ابی بکر رضی اللہ	حضرت ابوبکرؓ کی معیت میں حضرت علیؓ کو اسی سال بھیجا
عنہما عامئذ وامرہ ان ینادی فی	اور ان کو حکم دیا کہ وہ مکہ جاکر مشرکوں میں یہ منادی
المشرکین. ان لایحج بعد ھذا العام	کردیں کہ اس برس کے بعد نہ کوئی مشرک حج کرنے آئے
مشرک ولا یطوف بالبیت عریان.	اور نہ کوئی عریاں ہوکر طواف کرے۔

یہ روایت ان ہی الفاظ و معنی کے ساتھ بخاری مسلم اور دوسری کتب احادیث میں موجود ہے اور بہت مشہور حدیث ہے۔ مشرکین کے نجس بدن وذات نہ ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اسی آیت کی تفسیر میں حضرت جابر (رضی اللہ عنہ) سے موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طریق سے یہ منقول ہے کہ اگر کوئی مشرک ذمی اور صاحب عہد ہے تو اس کو اور اس کے خادم کو مسجد حرام یعنی حرم میں داخل ہونے کی اجازت ہے سو اگر عدم اجازت کا حکم نجاستِ بدن کی وجہ سے ہوتا تو پھر یہ استثنار ناممکن ہوتا چنانچہ مسند احمد میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے۔

عن جابر قال قال رسول اللہ	حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
صلے اللہ علیہ وسلم لایدخل مسجدنا	فرمایا ہماری مسجد (مسجد حرام) میں اس برس کے بعد
بعد عامنا ھذا مشرک الا	کوئی مشرک داخل نہ ہو مگر یہ کہ وہ اہل عہد ہوں یا ان
اھل العھد وخدمھم۔	کے مشرک خادم۔

نیز یہ حکم صرف صنم پرست مشرکوں ہی کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس "نجاست" کے عموم میں نصاریٰ و یہود بھی شامل ہیں اور داخلۂ حرم ان کے لئے بھی اسی طرح ممنوع ہے جس طرح بت پرست مشرکوں کے لئے اور اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے مسلمانوں کے علاوہ سب غیر مسلموں کو اس کا مخاطب بنایا" حالانکہ بحکم قرآن یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے"۔

غرض آیت کی صحیح تفسیر یہی ہے کہ چونکہ مرکزِ اسلام "حرم" کو شرک و کفر کی نجاست سے پاک

کر کے صرف اسلام ہی کو باقی رکھنا ہے اس لئے ان تمام لوگوں کے لئے جو کفر و شرک کی تلویث سے ملوث ہیں داخلۂ حرم ممنوع قرار دیا گیا نہ یہ کہ ان کے ظاہری جسم و بدن کو نجس کہا گیا اور حرم کی حفاظت کا ہی مقصد عظیم تھا جس کی بدولت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف حرم بلکہ جزیرۃ العرب کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنے کی وصیت فرمائی

اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب مشرکوں کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔

اخرجوا الیھود والنصاریٰ من جزیرۃ العرب یہود اور نصاریٰ کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔

بہر حال جبکہ اسلامی تمدن میں کوئی انسان ناپاک یا اچھوت نہیں ہے لہذا مسلم ہو یا کافر و مشرک اس کے ہاتھ سے چھوئی ہوئی شے بلکہ ہر ایک انسان کا جھوٹا پاک اور طاہر ہے اور جن اشیاء کو اسلام نے طیبات اور حلال قرار دیا ہے ان کو تر اور خشک خام اور پختہ کی تقسیم و تفصیل کے بغیر ہر ایک انسان کے ہاتھ سے کھایا جا سکتا ہے چنانچہ حسب ذیل روایات اس کی تائید میں پیش کی جا سکتی ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اُتِیَ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک دودھ کا
بقدح من لبن فشرب وناول پیالہ پیش کیا گیا آپ نے اول اس میں سے پیا اور باقی ایک
الباقی اعرابیا کان من یمینہ بدوی کو دیا جو آپ کے داہنے جانب بیٹھا ہوا تھا پھر
فشربہ ثم ناولہ ابا بکر اس نے پی کر اس پیالہ کو حضرت ابو بکرؓ کی جانب بڑھا دیا اور
فشربہ[1] انھوں نے باقی دودھ پی لیا۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اضافہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک یہودی نے دعوت کی
یھودی علی خبز شعیر واھالۃ سنخۃ اور جو کی روٹی اور غیر صاف شدہ چربی کھلائی۔

اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بجبنۃ فی غزاۃ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کسی غزوہ میں پنیر پیش
فقال این صنعت ھذہ؟ فقالوا الفارس کیا گیا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کہاں کا بنا ہوا ہے
ونحن نری انہ تجعل فیھا میتۃ صحابہؓ نے عرض کیا فارس کا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ

[1] ترمذی

فقال اطعموا فیہا بالسکین واذکروا	مجوس اس میں مردار (کی چربی وغیرہ) ملاتے ہیں آپ نے
اسم اللہ وکلوا۔ [1]	فرمایا کہ اس کو چھری سے کاٹ لو اور اللہ کا نام لیکر کھاؤ

یعنی جب کہ اس کا ظاہر پاک ہے تو خواہ مخواہ شک پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور آپ کی تواضع اور اخلاق کریمانہ سے متعلق بعض روایات میں ہے کہ آپ نے مشرک مہمان کے ساتھ کھانا تناول فرمایا اور فقہ کی کتابوں میں یہ قانونی دفعہ موجود ہے۔

وسور الآدمی طاہر لان المختلط	اور آدمی کا جھوٹا پاک ہے اس لئے کہ اس شے
بہ اللعاب وقد تولد من لحم طاہر	کے ساتھ اس کا لعاب مخلوط ہوا ہے جو پاک گوشت
ویدخل فی ھذا الجواب الجنب و	سے پیدا شدہ ہے اور اس حکم میں جنبی حائض اور
الحائض والکافر [2]	کافر سب داخل ہیں۔

البتہ اگر انسان نے کوئی حرام شے مثلاً خنزیر یا شراب کھائی یا پی ہے تو جس وقت تک اس کے لعاب دہن میں اس کا اثر باقی ہے اس کا جھوٹا ناپاک ہے اور اس کے بعد باتفاق جمہور علماء اسلام پاک ہے۔

(۲) مشرکین میں سے صرف اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمان کے لئے حلال ہے بشرطیکہ وہ توراۃ وانجیل کے حکم کے مطابق ذبح کرتے ہوں اور یہ اس لئے کہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ جانور ذبح کرنے کے وقت یہود ونصاریٰ خدا ہی کا نام لیتے ہیں اور اسی طرح ذبح کرتے ہیں جس طرح مسلمان۔

چنانچہ قرآن عزیز میں بصراحت یہ حکم موجود ہے۔

الیوم احل لکم الطیبات وطعام	اب تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کردی گئیں۔ اور
الذین اوتوا الکتاب حل لکم و	اہل کتاب کا "طعام" تمہارے لئے حلال کردیا گیا اور
طعامکم حل لہم (مائدہ)	تمہارا طعام اہل کتاب کے لئے حلال ہے۔

---

[1] مسند احمد وبزار عن ابن عباس۔ [2] ہدایہ باب الآسار۔

اس آیت میں باتفاق علمائے اسلام "طعام" سے مراد "ذبیحہ" ہے ورنہ تو غیر ذبیحہ کے علاوہ غیر مسلم کی تمام اشیاء خورونوش کا جواز سابقہ آیات واحادیث سے ثابت ہو چکا ہے جس میں اہل کتاب اور غیر اہل کتاب کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ چنانچہ ابن کثیرؒ تحریر فرماتے ہیں۔

وهذا امر مجمع عليه بين العلماء ان	اور یہ مسئلہ علمائے اسلام کے یہاں متفق علیہ ہے کہ
ذبائحهم حلال للمسلمين لانهم	اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے اس
يعتقدون تحريم الذبح لغير الله	لئے کہ وہ غیر اللہ کے نام سے ذبح کرنے کو حرام جانتے
ولا يذكرون على ذبائحهم الا	ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی کا
اسم الله ۔ [1]	نام نہیں لیتے۔

البتہ یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ذبح کے طریقہ اور خدا کا نام لیکر ذبح کرنے میں مسلمانوں کے طریق ذبح اور ذکر اللہ کے پابند ہوں بلکہ ان کے مذہب کے مطابق جو بھی طریقہ ہے اس کے مطابق ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔ لیکن کسی حلال جانور کے گوشت کھانے کا وہ طریقہ جو آج یورپین عیسائیوں میں رائج ہے مثلاً گردن مروڑ کر مار ڈالنا یا مشین کے ذریعہ مارنا اور گوشت نکال لینا سو یہ قطعاً حرام ہے کیونکہ قرآن عزیز نے تو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دینے کے باوجود مسلمانوں کو یہ بھی حکم دیا ہے کہ

ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم	اور وہ ذبیحہ ہرگز نہ کھاؤ جس پر ذبح کے وقت خدا
الله عليه ۔	کا نام نہ لیا گیا ہو۔

اور عقل بھی یہ نہیں تسلیم کرتی کہ جو شے مسلمانوں کے اپنے دسترخوان پر حرام کر دی گئی ہو مثلاً "غیر مذبوح جانور" اور اس کو مردار کہا گیا ہو وہ غیر مسلم کے دسترخوان پر مسلمانوں کے لئے حلال کر دی جائے حقیقت یہ ہے کہ اہل کتاب کے علاوہ مشرکین کا ذبیحہ صرف اسی لئے حرام کر دیا گیا کہ اول تو وہ ذبح

---

[1] تفسیر ج ۲ ص ۱۹۔

کرتے ہی نہیں اور "جھٹکا" کافی سمجھتے ہیں اور اگر ایسا کبھی کرتے بھی ہیں تو ذبیحہ پر خدا کا نام نہیں لیتے۔

(۳) جس دسترخوان پر شراب خنزیر یا اسی قسم کے محرمات طعام موجود ہوں اس پر مسلمان کو شریک طعام نہیں ہونا چاہئے۔

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ
نھی عن الجلوس علی مائدۃ یشرب	نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے دسترخوان پر بیٹھنے کو
الخمر علیھا۔ (رواہ رزین) [1]	منع فرمایا ہے جس پر شراب پی جارہی ہے۔

چنانچہ فقہاء اسلام کے نزدیک یہ عمل بعض حالات میں "مکروہ تحریمی" اور بعض حالات میں حرام کا درجہ رکھتا ہے۔

زیر بحث عنوان کے یہ وہ اہم مسائل ہیں جن کو اسلامی تمدن میں اصول کی حیثیت حاصل ہے اور جو عنوان مسطورہ بالا میں اسلامی تمدن کو دوسرے مذہبی اور قومی تمدنوں سے ممتاز کرتا ہے اور اسی بنا پر ہر ملک اور ہر مقام کے مسلمان کے لئے یہ اسوہ اور واجب التعمیل ہیں۔

عیسائی تمدن زیر بحث عنوان کے ماتحت شراب اور خنزیر دونوں کو جائز قرار دیتا ہے اور ان کے مسخ شدہ تمدن میں مردار بھی حلال ہے بلکہ حلت و حرمت کی بحث ہی مفقود ہے۔

اور یہودی تمدن میں یہودی کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا ذبیحہ درست نہیں ہے خواہ وہ صرف خدائے واحد ہی کے نام کے ساتھ ذبح کیا گیا ہو نیز ان کے مسخ شدہ تمدن میں بعض حلال اور طیب اشیاء کو از خود حرام کرلیا گیا ہے۔

اور ہندو تمدن میں زیر بحث عنوان کے ماتحت ایسی قیود اور پابندیاں لازم کردی گئی ہیں جو عقل کے قطعاً خلاف بلکہ انسانی مساوات کے بھی متضاد ہیں۔ مثلاً "چھوت اچھوت کا مسئلہ کہ ایک خاص نسل و خاص خاندان کے علاوہ خود ہندوؤں میں سے بعض نسل و خاندان کے افراد بھی ایک ہندو کے کھانے کو ہاتھ لگا دیں تو وہ کھانا ناپاک اور نجس ہوجاتا ہے بلکہ ایک ہی خاندان و نسل کے ہندو بھی ایک دوسرے

[1] جمع الفوائد ج ۱

کے کھانے کو ہاتھ نہیں لگا سکتے حتیٰ کہ باپ اور بیٹے اور بھائی بھائی کے درمیان چھوت جاری ہے اور اسی اعتقاد کے پیش نظر ان کے یہاں چوکا لیپ کر اس کے اندر کھانا ضروری ہے اور اس کے بغیر کھانا نجس، ورنا پاک ہوجاتا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی انسان خواہ وہ ہندو اور اعلیٰ ذات ہی کا کیوں نہ ہو اگر اس چوکے کے اندر گھس آئے تو اس کا یہ عمل کھانے کو نجس بنا دیتا ہے اور بعض برہمن خاندانوں میں تو دوسرے انسان کا کھانے پر سایہ پڑ جانے سے بھی کھانا ناپاک اور حرام ہوجاتا ہے۔ نیز ہندو تمدن میں گوشت خوری بھی سخت ممنوع ہے خصوصاً گائے یا گوسالہ کے ذبیحہ کو وہ انسان کو قتل کر دینے سے بھی زیادہ پاپ اور گناہ یقین کرتے ہیں اور جن خاندانوں یا نسلوں میں گائے اور گوسالہ کے علاوہ دوسرے جانوروں کا گوشت کھانے کی رسم قائم بھی ہے تو ان کے یہاں ذبح کا وجود نہیں ہے بلکہ جھٹکا (جانور کی گردن مار دینا یا گردن مروڑ ڈالنا) شامل رسم و رواج ہے اور جانوروں کے درمیان حلال و حرام اور طیب و خبیث کے لئے بھی ان کے یہاں کوئی قانون و دستور نہیں ہے بلکہ ہر شخص کی اپنی طبیعت کے قبول و عدم قبول پر موقوف ہے۔ اور مجوسی (پارسی) تمدن میں شراب بھی حلال ہے اور جانوروں کی حلت و حرمت کے لئے بھی کوئی قانون اور امتیاز موجود نہیں ہے۔

لہٰذا زیر بحث عنوان کے ماتحت مسطورہ بالا اصول اسلامی تمدن کے "امتیازی اصول" ہیں۔ اور دوسرے مذاہب و ملل کے مذہبی اور قومی تمدنوں کی افراط و تفریط سے جدا ایک صحیح اور معتدل تمدن کی تعلیم دے کر تمام عالم اسلامی کو ایک سلک میں منسلک کرتے ہیں۔

آپ غور فرمائیں کہ پہلے عنوان کی طرح اس عنوان میں بھی اسلام ایک جانب اوہام پرستی اور رسم پرستی کی قیود سے آزادی دلاتا ہے اور دوسری جانب بے قید بہیمانہ اور غیر معتدل طریقوں کی نفی کر دیتا ہے اور ایک ایسی صاف اور روشن راہ دکھاتا ہے جس میں نہ وہم پرستی کا دخل ہے اور نہ بے قید اور آزاد لذت پرستی کا۔

آداب طعام | مسطورہ بالا اصول کے علاوہ بعض ایسے امور بھی ہیں جو "آداب طعام" کہلاتے ہیں

اور یہ دو طرح کے امور ہیں ایک وہ جو کہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے اگرچہ سنن ہدی (سنن مستحبہ) میں داخل ہیں لیکن وہ تمام عالمِ اسلامی کے لئے ان کے ملکی اور موسمی ضروریات کے اختلاف کے باوجود یکساں طور پر اسوہ قرار دیئے جاتے ہیں مثلاً (۱) بسم اللہ کہکر یعنی خدا کا نام لے کر کھانا شروع کرنا (۲) داہنے ہاتھ سے کھانا (۳) لیٹ کر یا تکیہ لگا کر نہ کھانا۔ چنانچہ اس سلسلہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات گرامی یہ ہیں۔

عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یاکل احد منکم بشمالہ ولا یشربن بھا فان الشیطان یاکل بشمالہ ویشرب بھا۔ [1]

حضرت عبداللہ بن عمر سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص نہ بائیں ہاتھ سے کھائے اور نہ پئے اس لئے کہ شیطان بائیں ہاتھ سے کھاتا اور پیتا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اکل احدکم فلیاکل بیمینہ واذا شرب فلیشرب بیمینہ [2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جب تم میں سے کوئی شخص کھائے یا پئے تو وہ داہنے ہاتھ سے کھائے اور پئے۔

عن سلمۃ بن الاکوع ان رجلا اکل عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم بشمالہ فقال کل بیمینک قال لا استطیع قال لا استطعت ما منعہ الا الکبر فما رفعھا الیٰ فیہ

حضرت سلمہ بن اکوع (رضی اللہ عنہما) فرماتے ہیں ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بیٹھا ہوا بائیں ہاتھ سے کھا رہا تھا آپ نے فرمایا داہنے ہاتھ سے کھاؤ۔ اس نے جواب دیا کہ میں داہنے ہاتھ سے نہیں کھا سکتا آپ نے فرمایا خدا ایسا ہی کرے حضرت سلمہ فرماتے ہیں کہ اس شخص کو داہنے ہاتھ سے کھانے کی قدرت تھی اور وہ معذور نہیں تھا مگر از راہ تکبر انکار کرتا تھا اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بددعا کا اثر ہوا اور پھر وہ واقعی معذور ہو گیا اور اپنا ہاتھ منہ تک کبھی نہ اٹھا سکا

---

[1] و [2] و [3] مسلم

پہلی حدیث میں بائیں ہاتھ سے کھانے کا عمل شیطان کی جانب منسوب کیا گیا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ انسان میں اللہ تعالیٰ نے دو متضاد قوتیں ودیعت فرمائی ہیں ایک "ملکوتی قوت" یہ انسان کو ہر اچھے اور بھلے کام کی جانب رغبت دیتی اور آمادہ کرتی ہے اور دوسری "بہیمی قوت" یہ اس کو ہر وقت برائی اور شر پر اکساتی اور برانگیختہ کرتی رہتی ہے اور جبکہ حق تعالیٰ کے قانونِ قدرت اور نوامیس فطرت نے ہم پر یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ مادی کائنات کی ہر شے کے لئے کوئی مرکز اور معدن ضرور بنایا گیا ہے مثلاً آگ ہم کو مختلف شکلوں اور حالتوں میں نظر آتی ہے مگر یہ سب آگ کی جدا جدا حقیقتیں نہیں ہیں بلکہ یقیناً ان کا ایک معدن اور مخزن ہے جس سے آگ کا ظہور ہوا اور اس نے مختلف حالات وکیفیات اختیار کیں۔ یہی حال پانی کا ہے۔ کیا ہم کنویں۔ نل۔ پائپ۔ حوض اور مختلف محدود پانی کی مقدار کو جدا جدا حقیقت سمجھتے ہیں۔ یا یہ یقین کرتے ہیں کہ ان تمام پانیوں کی حقیقت ایک ہے اس لئے کہ ان کا معدن ومخزن ایک ہی اور وہیں سے اس کا ظہور ہوا ہے۔

کیا ہم روشنی کو مختلف ہندسی اشکال کے مقامات میں مختلف نہیں دیکھتے مگر با ایں ہمہ ہم اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ یہ سب روشنیاں ایک ہی حقیقت ہیں اس لئے کہ ان کا معدن ومخزن ایک ہی اور وہ "آفتاب" ہے۔ تو اس طرح عالمِ روحانیات میں بھی یدِ قدرت نے ہر شے کا ایک معدن اور مخزن بنا لیا ہے اور اسی معدن سے وہ ظہور کرتی اور اپنے معدن کی حقیقت کے مطابق نظر آتی ہیں۔ مگر جس طرح ہم مادی اشیاء کے معادن کا پتہ صرف عقل سے ہی لگا لیتے ہیں۔ اس طرح قویٰ باطنیہ کے معادن کا پتہ نقل کی مدد کے بغیر نہیں لگایا جا سکتا لہذا خدائے تعالیٰ نے ان علوم کی تعلیم کے لئے انبیاء ورسل کو مبعوث فرمایا اور انھوں نے علم یقین (وحی الہی) کے ذریعہ ہم کو یہ بتایا کہ انسان میں ودیعت شدہ قوتِ ملکوتی کا معدن "ملک" (فرشتہ) ہے وہ خارج سے اس قوت کو نیک اعمال کے لئے آمادہ کرتا اور اس کو قبولِ حق کے لئے قوت بہم پہنچاتا ہے اور قوت بہیمیہ کا معدن "شیطان" ہے وہ اس قوت کو برے اعمال

کی جانب اکساتا اور برانگیختہ کرتا اور اس کو قبولِ باطل کے لئے طاقت مہیا کرتا ہے پس اگر انسان۔ متضاد قویٰ کی کشاکش میں "عقل کو وزیر یا تدبیر بنا کر کام لیتا ہے تو وہ نیک اعمال اختیار کرتا اور سعادتِ دارین حاصل کرتا ہے اور اگر عقل کو مغلوب کرکے نفس امارہ کو راہنما بنا لیتا ہے تو پھر بداعمال میں مبتلا ہو جاتا اور آیت "ان النفس لامارۃ بالسوء" کا مصداق بن جاتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کی جانب خاتم النبیین محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جگہ جگہ امت کو توجہ دلاتے اور اس کو ایسے شیطانی امور سے بچانے کی سعی فرماتے ہیں جو معمولی شکل وصورت میں رونما ہو کر آہستہ آہستہ انسان کو عالم روحانی (ملاء اعلیٰ) سے دور کر دینے کا باعث بنتے اور خالقِ کائنات کے قرب سے بعد پیدا کرتے ہیں۔ آپ بلاشبہ ان اعمال وحرکات کو دیکھتے تھے جو شیطان سے سرزد ہوتی ہیں اور پھر امتِ مرحومہ کو ان سے مطلع فرما کر نیک وبد کی تمیز سے بہرہ ور فرماتے تھے۔

عن عائشۃ انہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اکل احدکم طعاماً فلیقل بسم اللہ فان نسی فی الاول فلیقل فی الآخر بسم اللہ فی اولہ واخرہ۔ [1]

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جب تم میں سے کوئی شخص کھانا کھائے تو اس کو بسم اللہ کہہ کر شروع کرنا چاہئے اور اگر وہ شروع میں بھول گیا تو آخر میں یہ پڑھ لے "بسم اللہ فی اولہ واخرہ"

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشیطان یستحل الطعام ان لا یذکر اسم اللہ علیہ [2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کھانے پر بسم اللہ نہ پڑھی جائے اس کو شیطان اپنے لئے حلال سمجھتا ہے۔

اسلام کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ انسان کو کسی بھی حالت میں خدا کی یاد سے غافل نہیں رہنے دینا چاہتا لہٰذا کھانے پینے کی حالت میں جبکہ انسان لذاتِ دنیوی سے محظوظ ہوتا ہے ایسی حالت میں دنیوی انہماک و

[1] ابوداؤد۔ ترمذی۔ [2] مسلم

اشتغال عموماً یادِ خدا سے غافل کر دیتا ہے اس نے مناسب سمجھا کہ اس حالت میں بھی حضرت انسان کا تعلق ملاء اعلیٰ سے باقی رہے اور اس کی روحانی کیفیات میں تکدر نہ پیدا ہونے پائے۔ پس جو شخص بھی بسم اللہ کے بغیر کھانا شروع کرتا ہے وہ گویا اپنی روحانیت کو مکدر کر کے شیطان کے لئے یہ موقعہ بہم پہنچاتا ہے کہ وہ اس کا رفیق مجلس ہو کر اس کو خیر و برکت سے محروم کر دے۔

اور ایسے مواقع پر حقیقتاً شیطان کی شرکت ایسا واقعہ ہے جس کے علم کے لئے ہمارے علوم متداولہ کافی نہیں ہیں بلکہ یہ علم منجانب اللہ عطا ہوتا ہے اور انبیاء و رسل کو خصوصیت کے ساتھ اس سے مشرف کیا جاتا ہے تاکہ وہ امت کو عالم روحانیات کے وسائل و موانع پر متنبہ کر سکیں۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجلوس على مائدة يشرب الخمر عليها وان يأكل رجل او يشرب منبطحاً على بطنه ورخص في اكل حب مقلاً ونحوه متكئاً۔[۱]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے دسترخوان پر بیٹھنے کو منع فرمایا جس پر شراب پی جا رہی ہو اور اس سے منع فرمایا کہ لیٹ کر کھایا یا پیا جائے۔ اور کھانا کھانے کے علاوہ کسی خشک میوہ یا دانہ کو تکیہ لگا کر یا لیٹے ہوئے نقل کرنے کے لئے رخصت دی۔
عن عمرو بن العاص ما رئي النبي صلى الله عليه وسلم يأكل متكئاً قط۔[۲]	حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ تمام عمر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تکیہ لگا کر کھانا نہیں کھایا۔
ولا اكل رسول الله صلى الله عليه وسلم متكئاً۔[۳]	اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی تکیہ لگا کر کھانا نہیں کھایا۔

لیٹ کر یا تکیہ لگا کر کھانا طبی اصول سے بھی مضر ہے اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں معدہ اور

---

[۱] رواہ زرین عن ابن عمر۔ جمع الفوائد جلد ۱۔ [۲] ابوداؤد۔ [۳] حجۃ اللہ۔

امعاء کی ہیئت اس طرح ہو جاتی ہے کہ کھانا اور پانی کے ہضم میں بے نظمی پیدا ہو جاتی ہے نیز یہ طریقہ متکبروں اور مستغنی لوگوں کا ہے اس لئے ناپسندیدہ طریقہ ہے۔

غرض ان ہر سہ امور میں سے پہلا حکم یعنی خدا کا نام لے کر کھانا شروع کرنا اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایسا حکم ہے جو مذاہب عالم میں سے دوسرے مذاہب میں بھی پایا جاتا ہے اور دوسرے دو امور فطری اور نیچرل ہیں لیکن اسلام کے آداب طعام میں ان کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ پہلے مسئلہ میں اسلام یہ چاہتا ہے کہ خدا کا ذکر اس زبان میں ہو جو مسلمانانِ عالم کے لئے مذہبی زبان ہے اور وہ "لسانٌ عربیٌ مبین" قرآن کی زبان ہے اور ان الفاظ کے ساتھ ہو جس کی تعلیم ہم کو دنیا کے سب سے بڑے پیغمبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دی ہے۔ اور دوسرے دو مسائل کا امتیاز یہ ہے کہ اگرچہ داہنے ہاتھ سے کھانا اور لیٹ کر یا تکیہ لگا کر نہ کھانا عقل کے فیصلہ پر بھی اس لئے ہو سکتا ہے کہ طبی اصول پر بھی اس کی پابندی صحت کے لئے مفید ہے اور داہنے ہاتھ سے کھانا فطرت کا تقاضا ہے تاہم اسلام کے تمدن میں ان کو جو اہمیت حاصل ہے وہ دوسرے تمدنوں میں نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام ان امور کو صرف اسی لئے تلقین نہیں کرتا کہ ان کے وہ فائدے ہیں جو سطور بالا میں مذکور ہیں اور اس لئے ہر شخص اُن فوائد کو حاصل کرنے نہ کرنے میں آزاد ہے بلکہ وہ ان کا حکم اس لئے دیتا ہے کہ ان کا کرنے سے ایک مسلمان دینی اور اخروی برکت و سعادت حاصل کرتا اور اپنی اخلاقی اور روحانی کیفیات میں انجلاء اور روشنی کا اضافہ کرتا ہے۔ اس لئے تمام عالم اسلامی کے لئے یہ مستحسن ہے کہ وہ اکل و شرب کے اصول تمدن پر پوری طرح کاربند رہتے ہوئے اپنے ملکی مخصوص طریق معاشرت کے مطابق خواہ جس طرح کھائیں پئیں مگر ان آداب طعام کو ضرور اپنا لیں اور ان کو معاشرتِ طعام کے آداب کا ایسا حصہ یقین کریں جو اسلامی تمدن میں تمام امت کے لئے ہمہ گیر کہلاتے ہیں۔

اور بعض امور وہ ہیں جو پہلے تین امور کی طرح اگرچہ سننِ ہدیٰ (سنن مستحبہ) ہی میں شامل ہیں لیکن ہر ملک کے ملکی اور موسمی ضروریات و خصوصیات کے پیشِ نظر ان کو یکساں طور پر تمام عالمِ اسلامی کے لئے "اسوہ" قرار دیکر

اسلامی تمدن کا لازمی جزو نہیں بنایا جاسکتا۔ البتہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے چونکہ ان کو اس لئے پسندیدہ اور مرغوب فرمایا ہے کہ ان آداب وطرق میں تواضع، سادگی اور دنیوی امور میں عدم انہماک لازم آتا ہے اور آپ عرب کی سادہ معاشرت کو عجم کی پر تکلف اور دنیوی انہماک کی داعی معاشرت کے مقابلہ میں پسند فرماتے اور مسلمانوں کو اس کی ترغیب دیتے تھے اس لئے وہ ہر حالت میں اسلامی تمدن میں مرغوب اور پسندیدہ رہیں گے اور ان کا امتثال یقیناً موجب سعادت وبرکت ہوگا تاہم ان امور کو یہ حیثیت حاصل نہیں کہ اگر کوئی ملک یا کوئی قوم اس پر عامل نہ ہو مگر وہ اکل وشرب سے متعلق تمدن اسلامی کے مسطورہ بالا اصول پر کاربند ہو تو اس کے متعلق یہ حکم دیا جائے کہ وہ اسلامی تمدن کے حامل نہیں ہیں یا ان کا عمل اسلامی تمدن کے خلاف ہے۔

(۱) مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر مبارک میں کبھی چوکیوں یا تپائیوں پر لگا کر کھانا تناول نہیں فرمایا بلکہ ہمیشہ دسترخوان پر بیٹھ کر کھانا کھایا ہے جبکہ اشیا خورونوش بھی دسترخوان ہی پر رکھی ہوئی ہوتی تھیں۔ اور شارحین حدیث فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ چوکیوں یا تپائیوں پر کھانا لگا کر کھانا اس زمانہ میں عجمی بادشاہوں اور متکبر امرا کا دستور تھا اور ذات اقدس کو تواضع اور سادگی پسند تھی۔

(۲) یا ذات اقدس کا ہمیشہ یہ معمول رہا اور آپ نے صحابہ (رضی اللہ عنہم) کو بھی یہ ترغیب دی کہ کھانا ہمیشہ ہاتھ سے کھایا جائے اور اگر خشک گوشت یا پنیر کو ضرورت کے وقت چھری سے کاٹا بھی جائے تب بھی ہاتھ ہی سے کھایا جائے اور آپ نے ایک مرتبہ یہ بھی ارشاد فرمایا کہ چھری سے کاٹ کاٹ کر کھانا عجمیوں کا دستور ہے یعنی آپ ان تکلفات کو مرغوب نہیں رکھتے تھے۔

عن انس لم یاکل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی خوان حتی مات نخ۔ (بخاری)	حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات کے وقت تک کبھی تپائی یا چوکی پر کھانا چن کر نہیں کھایا۔

ما اکل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی خِوانٍ الخ	نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی میز یا تپائی پر کھانا چن کر نہیں کھایا۔
قیل لقتادۃ فعلیٰ مایأ کلون؟ قال علی السفر۔ سلہ	حضرت قتادہؓ نے بھی جب یہ روایت بیان کی تو ان سے دریافت کیا گیا کہ پھر کس شے پر کھانا کھاتے تھے فرمایا دسترخوان پر رکھکر کھاتے تھے۔
عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تقطعوا اللحم بالسکین فانہ من صنیع الاعاجم وانھسوہ نھسًا فانہ اھنأ و امرأ سلہ	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گوشت کو چھری سے کاٹ کر نہ کھاؤ اس لئے کہ یہ عجمی لوگوں کا طریقہ ہے اور دانتوں سے نوچ کر کھاؤ کہ یہ طریقہ ہضم کے لئے مفید اور خوشگوار ہے۔

پس اسلامی تمدن میں ان امور کی حیثیت یہ ہے کہ چونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور کو از راہ تواضع وسادگی پسند فرمایا ہے اور عجمی تکلفات کو ناپسند فرمایا اس لئے جن ملکوں میں یہ دونوں طریقے مسلمانوں میں داخل تمدن تھے اور اب انھوں نے یورپین اقوام کی تقلید میں دوسرے طریقوں کو بھی داخل تمدن کرلیا ہے یعنی انھوں نے میز کرسی پر کھانا کھانے اور چھری کانٹے سے کھانے کو شامل تمدن کرلیا ہے تو ان کا یہ عمل بلاشبہ ناپسندیدہ شمار ہوگا اور فقہی اصطلاح کے لحاظ سے کم از کم مکروہ کہلائے گا۔ اور جن ملکوں میں بلحاظ ملکی خصوصیات وموسمی حالات کھانے پینے کی معاشرت میں یہ طریقے جزء تمدن بن چکے ہیں تو ان کے لئے یہ اعمال مباح اعمال میں شمار ہوں گے۔ اور اکل وشرب سے متعلق ان کا وہ تمدن جس میں اسلامی تمدن کے ضروری اصول کو اسوہ بنا لیا گیا ہو محض ان کی وجہ سے اسلامی تمدن سے خارج نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ معاشرت کے

سلہ کنز العمال۔

اس حصہ کو مفضول اور غیر اولیٰ ضرور کہا جائے گا اور بلا شبہ وہ ان مخصوص طریقوں میں اس سعادت و برکت سے محروم رہیں گے جو صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرغوبات کی پیروی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے چنانچہ آداب طعام کے ان مسائل کا ذکر کرتے ہوئے حکیم الامت شاہ ولی اللہ نے اسی حقیقت کو واضح فرمایا ہے :-

اعلم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث فی العرب وعاداتھم اوسط العادات ولم یکونوا یتکلفون تکلف العجم والاخذ بھا احسن وادنی ان لا یتعمقوا فی الدنیا ولا یعرضوا عن ذکر اللہ وایضا فلا احسن لاصحاب الملۃ من ان یتبعوا سیرۃ امامھا فی کل نقیر وقطمیر۔	یاد رہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرب میں مبعوث ہوئے اور اہل عرب کی عادات اوسط عادات ہیں یعنی نہ وہ دیہاتیوں کی طرح غیر متمدن زندگی بسر کرنے کے عادی ہیں اور نہ عجمیوں (غیر عرب) کے تکلفات کے عادی۔ تو ان عادات کو اختیار کرنا، دنیوی انہماک اور ذکر اللہ سے غفلت سے محفوظ رہنے کے لئے تازہ بہتر اور انفع ہیں۔ نیز اصحاب ملت کے لئے اس سے بہتر کوئی دوسری بات نہیں ہو سکتی کہ ہر ایک چھوٹی بڑی چیز میں وہ اپنے امام کی سیرت کی پیروی اختیار کریں۔

ان امور کے علاوہ بعض اور امور بھی ہیں جن کے اختیار و ترک کے متعلق صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال طیبہ کی اساس اظہار شفقت یا طبی مفادات کے پیش نظر ہے اور اسی لئے بعض مرتبہ آپ نے اپنے ارشاد مبارک کے خلاف عمل کر کے یہ ظاہر فرما دیا کہ یہ ممانعت یا حکم اپنی ذات میں شرعی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ صحت وغیرہ مصالح کی بنا پر ارشاد فرمایا گیا ہے اور اس لئے فقہاء نے بھی ان کو یہی حیثیت دی ہے اور امر و نہی کو شفقت پر محمول کیا ہے۔ مثلاً (۱) کھڑے ہو کر نہ کھانا نہ پینا[۱]۔ (۲) پانی میں سانس نہ لینا[۲]۔ (۳) کھانے اور پینے کی چیزوں میں پھونک نہ مارنا[۳] کیونکہ یہ عمل دوسروں کے لئے باعث نفرت ہوتا ہے۔"

---

[۱] عن انس، مسلم و ترمذی۔ [۲] بخاری و مسلم [۳] معجم طبرانی کبیر عن ابن عباس۔

(۴) حتی الامکان جماعت میں شریک ہو کر کھانا علیحدہ علیحدہ نہ کھانا[۱]۔ (۵) کھانے سے قبل اور بعد ہاتھ دہونا وغیرہ[۲] چنانچہ خود صحیح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ ذاتِ اقدس نے کبھی کبھی کھڑے ہونے کی حالت میں پانی پیا ہے[۳]۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد امور ہیں جن کا ذکر احادیث صحیح میں موجود ہے اور جو مسطورہ بالا حیثیت ہی کے ساتھ "آداب طعام" ہیں داخل ہیں۔ الغرض اس تمام تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ زیر بحث عنوان سے متعلق جو امور قرآنِ عزیز اور احادیثِ رسول میں مذکور ہیں وہ تین قسم پر منقسم ہیں۔

(۱) وہ اصول جن کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ مسئلہ زیر بحث میں دوسرے مذاہب و اقوام کے تمدنوں کے مقابلہ میں اسلامی تمدن ان کی وجہ سے جدا اور ممتاز ہے اور ان کی خلاف ورزی تمدن اسلامی کی خلاف ورزی ہے۔ اور ان میں وہ سب امور شامل ہیں جن کا ذکر گذشتہ اوراق میں "حلت و حرمت" اور "چند اصول" کے عنوانوں کے تحت ہو چکا ہے۔

(۲) وہ "آدابِ طعام" جن کا اختیار و ترک اگرچہ وجوب و حرمت کا درجہ نہیں رکھتے اور سننِ ہُدیٰ (سنن مستحبہ) میں داخل ہیں مگر اسلامی تمدن کا یہ مطالبہ ہے کہ وہ بلا تخصیص ملک و قوم تمام عالم اسلامی کے لئے یکساں طور پر جزو تمدن ہونے چاہئیں اس لئے کہ ان کی مستقل خلاف ورزی شریعت کی نگاہ میں قابلِ ملامت قرار پائی ہے۔

(۳) آداب اکل و شرب سے متعلق وہ امور جن کا ترک و اختیار بعض ایسی مصالح کی بنا پر ہے جو طبی یا نفسیاتی مقبولیت و کراہت سے تعلق رکھتے ہیں اور اسی لئے ان میں سے بعض امور کے عادی ہونے کی ممانعت کے ساتھ ساتھ ان کو سنن سے جدا کرنے کے لئے خود صاحبِ شریعت نے بھی کبھی کبھی ان پر عمل کر لیا ہے۔

---

[۱] ابوداؤد عن وحشی بن حرب [۲] عن سلمان، ابوداؤد ترمذی (یہ حدیث ضعیف ہے) [۳] عن علیؓ و ابن عمرؓ و عمرو بن العاصؓ بخاری۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔

لباس

گذشتہ صفحات میں تمدن سے متعلق چند عنوانات پر بحث کی جاچکی ہے اب ہم لباس سے متعلق کچھ گذارش کرنا چاہتے اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام نے فطری تقاضوں، ملکی اور موسمی ضرورتوں کا لحاظ و پاس کرتے ہوئے تمدن کے دوسرے شعبوں کی طرح اس شعبہ میں بھی چند ایسے امتیازی احکام بیان کئے ہیں جن کا پاس و لحاظ مختلف ممالک کے مسلمانوں کو ایک ہی سلک میں منسلک کر دیتا ہے۔ یعنی اگرچہ موسمی تغیرات اور ملکی حالات کے پیشِ نظر مختلف ملکوں کے مسلمانوں کے لباس بھی مختلف نظر آتے ہیں تاہم ان چند امتیازات کی بنا پر جو اسلام نے بطور اصول کے ضروری قرار دئیے ہیں ان سب کے درمیان ایک ایسی ہم آہنگی اور رشتہ مطابقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنے ملک کی دوسری قوموں کے "تمدنی لباس" میں اشتراک کے باوجود ممتاز نظر آنے لگیں۔ اور اس طرح یہ کہنا صحیح ہو جائے کہ مسلمانوں کی اسلامی وردی کے امتیازی نشانات (شعار) یہ ہیں۔

لباس کی انسان کو کیوں ضرورت ہے اور کس لئے وہ دوسرے حیوانوں کی طرح برہنہ رہنا پسند نہیں کرتا؟ اس کے لئے عقل اور فطرت کا فیصلہ یہ ہے کہ لباس بھی تمدن کے ان مختلف نشانات میں سے ایک بڑا نشان ہے جس نے انسان کو دوسرے حیوانات سے ممتاز بنایا اور وہ انسان کہلانے کے قابل ہوا، اس موقعہ پر "برہنہ انسانوں کے کلب" کا حوالہ دے کر انسان کے اس تمدنی طغرائے امتیاز کو رد نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ یہ بات عقل اور تجربہ بلکہ مشاہدہ سے ثابت ہو چکی ہے کہ انسانی زندگی کا یہ ردِ عمل (عریاں ہونا) عقل اور انسانیت کے خلاف خالص حیوانی جذبات واحساسات کی پیداوار ہے اور اس لئے ہمارے موضوع سخن سے خارج ہے۔

البتہ یہ سوال پھر بھی حل طلب رہ جاتا ہے کہ آخر عقل و فطرت نے انسان کو اس تمدنی شعبہ

کی جانب کیوں متوجہ کیا اور ایک انسان اس سلسلہ میں نت نئے ایجادات واختراعات کا کس لئے شوق رکھتا ہے؟ مذہبی نقطۂ نظر سے جدا ہوکر جب ہم اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو یہ جواب ملتا ہے کہ انسان کو "لباس کی ضرورت" تین بنیادی وجوہ پر ہوتی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ متمدن انسان عریانی کو ترک کرکے تین اہم مقاصد کی وجہ سے لباس سے رغبت رکھتا ہے۔

(۱) ستر (بدن ڈھانپنے اور جسم کی عریانی کے عیب کو چھپاتے) کے لئے (۲) زینت وتجمل اور حسن وخوبصورتی حاصل کرنے کے لئے۔ (۳) موسم کے مضر اثرات سے محفوظ رہنے کے لئے (۴) حصول شہرت اور دوسروں پر برتری ظاہر کرنے کے لئے۔

لیکن اسلام نے ان چار مقاصد میں سے اول الذکر تین مقاصد کو صحیح اور فطرت سلیم کے مطابق قرار دیا ہے اور چوتھے مقصد کو باطل لغو اور گناہ ٹھیرایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کے بعض حصص جسم وہ ہیں جن کی عریانی اس کے حیوانی اور شہوانی جذبات کو برانگیختہ کرتی اور جنسی رجحانات ومیلانات کی جانب ہیجان پیدا کرتی ہے نیز اس کا جوہرِ عقل اس سے اپیل کرتا ہے کہ وہ جسم کے ان اعضار کو اس لئے چھپائے کہ ان کا چھپانا اس کو دوسرے حیوانوں سے جو کہ عقل سے محروم ہیں، ممتاز بناکر شرفِ انسانیت کے دائرہ میں داخل کرتا ہے کیا ایک فطرت پرست انسان بھی جب اس مسئلہ پر غور کرتا ہے تو اس کی عقل اور اس کا وجدان واحساس اس کا فیصلہ نہیں کرتے کہ قانونِ قدرت یا فطرتِ (الٰہی) نے انسان اور حیوان کے مختلف اعضار کو مختلف ضروریات کے لئے بنایا ہے اور جب ان میں سے کسی کے مقررہ فرض کے مطابق کام لیا جاتا ہے تو وہ عام زندگی کے لحاظ سے ٹھیک ڈیوٹی انجام دیتا ہے اور جب اس کی ڈیوٹی کے خلاف اس سے کام لیا جاتا ہے تو یا وہ اس کے انجام دینے سے بالکل عاجز اور درماندہ نظر آتا ہے اور یا عام طور پر ٹھیک ادا کرنے سے قاصر رہتا ہے پس جبکہ بعض اعضار انسانی ایسے فرائض ادا کرنے کے لئے مخلوق ہوتے ہیں کہ ایک صاحبِ عقل انسان ان کی ادا کے وقت دوسرے انسان بلکہ دوسرے جاندار سے حجاب اور شرم محسوس کرتا ہے تو یہ ضروری

لباس کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے اسی طرح حصولِ زینت و تجمل بھی اس کا دوسرا فطری اور قابلِ تحسین مقصد ہے اس لئے کہ "اہلِ نظر" اور حسن و جمال کے ناقدین کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایک حسین اور خوبرو انسان خواہ کتنا ہی ہوش ربا جمال اور زہد شکن لطافتِ حسن کا مالک ہو اگر وہ تن عریاں بن کر نگاہ کے سامنے آجائے تو گو شہوانی جذبات اس سے زیادہ برانگیختہ ہوسکتے ہوں لیکن یہ اس کے حسن و جمال کا ایک ایسا نقص ہے جس کے دور کرنے کے لئے خارج کی امداد کی ازبس ضرورت ہے اور اس کے حسن و جمال کی لطافت و عصمت بغیر لباس کے داغدار ہے۔

اسی طرح اسلام یہ بھی قبول کرتا ہے کہ لباس کا ایک بڑا مقصد یہ بھی ہے کہ انسان کو گرمی اور سردی کے مضر اثرات سے بچائے اور محفوظ رکھے اور یہ ایسا ظاہر مسئلہ ہے کہ اس کے لئے کسی تفصیل میں جانے کی مطلق حاجت و ضرورت نہیں ہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز نے ان تینوں مقاصد کو اپنایا اور یہ بتایا کہ خدائے تعالیٰ کا یہ بہت بڑا احسان ہے کہ اس نے ایسی اشیاء مخلوق کیں جن سے تم مختلف قسم کے لباس بناتے ہو اور پھر قابلِ ستر اعضاء کو ان کے ذریعہ چھپاتے، ان سے زینت حاصل کرتے اور گرم و سرد موسموں کی مضرت سے محفوظ رہتے ہو اس لئے تم کو چاہیے کہ اس کے نکوکار اور شکر گذار بندے بنو اور نافرمان نہ بنو۔ سورۂ اعراف میں ہے۔

یٰبَنِیٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا علیکم	اے اولادِ آدم! بیشک ہم نے تمہارے لئے ایسا لباس
لباسًا یواری سوأٰتکم	مہیا کردیا جو جسم کی "ستر پوشی" کرتا ہے اور ایسی چیزیں
وَرِیشًا	بھی جو "زیب و زینت" کا ذریعہ ہیں۔

اور زینت کا یہاں تک لحاظ کیا کہ ساتھ ہی یہ حکم دیا کہ نماز کے وقت تمہارا لباس وہ ہونا چاہیے جس کو تم باعثِ زینت سمجھتے ہو۔

یٰبنی اٰدم خذوا زینتکم	(اور ہم نے حکم دیا تھا) اے اولادِ آدم! عبادت کے ہر موقعہ پر اپنے

عند کل مسجد — جسم کی زیب و زینت سے آراستہ رہا کرو۔

اور سورہ نحل میں ہے۔

ومن اصوافہا واوبارہا — اور بھیڑ چارپایوں کی اون اور روؤں اور بالوں سے
واشعارہا اثاثا ومتاعا — کتنے ہی ساز ان (لباس وغیرہ) اور مفید چیزیں بناویں کہ
الیٰ حین۔ — ایک خاص وقت تک کام دیتی ہیں۔
وجعل لکم سرابیل تقیکم — اور (اللہ نے) تمہارے لئے لباس پیدا کر دیا کہ وہ گرمی سے
الحر وسرابیل تقیکم بأسکم — بچاتا ہے نیز آہنی لباس جو (ہتھیاروں کی) زد سے بچاتا ہے
کذلک یتم نعمتہ علیکم — سو (دیکھو) اس طرح اللہ اپنی نعمتیں پوری طرح بخش
لعلکم تسلمون۔ — رہا ہے تاکہ اس کے آگے (اطاعت میں) جھک جاؤ۔

البتہ اسلام نے اس بات کو ماننے سے انکار کر دیا کہ لباس کے مقاصد میں سے ایک مقصد حصول شہرت، باہمی فخر و مباہات اور دوسروں کے مقابلہ میں اپنی برتری کا اظہار بھی ہو سکتا ہے وہ کہتا ہے کہ یہ خیال بداخلاقی اور گناہ اور رامتِ انسانی کے پاک جذبات کے لئے مہلک ہے اس لئے یہ کسی طرح بھی قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ قرآن نے اس سلسلہ میں یہاں تک احتیاط برتی ہے کہ اس مقصد کو "مثبت پہلو" تک میں بیان نہیں کیا اور اس کے متعلق ایک ایسا عام منفی پہلو اختیار کیا جو اس باطل جذبہ کو بھی رد کرتا ہے اور ان امور سے بھی باز رکھتا ہے جو تقویٰ کی زندگی کے خلاف ہوں۔

ولباس التقویٰ ذلک خیر — اور پرہیزگاری کا لباس (یعنی پرہیزگاری) یہی بہتر لباس ہے

اور ظاہر ہے کہ کبر وریا اور شہرت و نمائش کا شوق دونوں عمل تقویٰ" اعمال صالحہ" کے منافی ہیں اس لئے زندگی کے ہر شعبہ میں قابلِ انکار اور لائق پرہیز ہیں۔ اور قرآن عزیز کے ان بیان کردہ اصول کی تفسیر اور تشریح حسب ذیل صحیح احادیث بصراحت کرتی اور ان حقائق پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔

مسند احمد میں حضرت علیؓ سے اور ترمذی اور ابن ماجہ میں حضرت عمر بن الخطاب (رضی اللہ عنہ) سے لباس پہنتے وقت کے لئے ایک دعا منقول ہے جو ان کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تلقین فرمائی تھی اس کے الفاظ یہ ہیں

الحمد للہ الذی رزقنی من الریاش ما اتجمل بہ فی الناس و اواری بہ عورتی ۔　　حمد ہے اس اللہ کے لئے جس نے مجھکو لباس سے اس قدر عطا فرمایا کہ میں لوگوں میں اس کے ذریعہ سے تجمل اور زینت حاصل کرسکوں اور چھپانے کے قابل اعضاء جسم کو چھپا سکوں۔

اور مسند احمد، نسائی اور ابن ماجہ میں بروایت عمرو بن شعیبؓ یہ روایت منقول ہے۔

کلوا و تصدقوا والبسوا فی غیر اسراف و مخیلۃ (وفی مسند) فان اللہ یحب ان یری نعمتہ علی عبدہٖ　　کھاؤ، خیرات کرو اور پہنو مگر ان امور میں فضول خرچی اور شیخی (غرور) سے بچو۔ بیشک اللہ یہ پسند کرتا ہے کہ اپنے بندہ پر اپنی نعمت کے آثار دیکھے۔

اس روایت میں غرور و شیخی کے علاوہ "اسراف" کی بھی ممانعت کردی گئی، اس جگہ اسراف کی معین حدود نہیں بیان کی جاسکتیں صرف اصول کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ لباس کے سلسلہ میں اسلام کی بتائی ہوئی حدود سے "جن کا ذکر عنقریب آرہا ہے" متجاوز ہونا اور اقتصاد و حد اعتدال سے بڑھ جانا اسراف سمجھا جائے گا۔ اور ایک دوسری حدیث میں اس مضمون کو ان الفاظ کے ساتھ ادا کیا گیا ہے۔

عن عبد اللہ بن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم من لبس ثوب شھرۃ البسہ اللہ ایاہ یوم القیمۃ ثم الھب فیہ النار (ابو داؤد)　　نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے شہرت (شیخی و نمود) کے لئے کوئی لباس پہنا اللہ تعالیٰ اس لباس کو قیامت کے دن اس شخص کو پہنائیگا اور پھر اس میں جہنم کی آگ کو مشتعل فرمائیگا۔

غرض۔ قرآن عزیز اور صحیح احادیث نبوی سے یہ ثابت ہوا کہ لباس کے معاملہ میں اسلامی تمدن تین اصول کو فطری اصول تسلیم کرتا ہے اور ان کے خلاف دوسرے اصول کا انکار کرتا ہے اس لئے اسلامی

تمدن میں لباس سے متعلق امتیازی احکام بیان کئے گئے ہیں اور جو تمام کائنات کے موحدین کاملین (مسلمانوں) کے لئے مختلف ملکوں کے لباس کو ایک وردی کی حیثیت عطا کرتے ہیں وہ سب ان ہی اساسی اصول کی فرع اور شاخ ہیں اور ان احکام میں چند اوامر (مثبت احکام) ہیں اور چند نواہی (منفی احکام) ہیں جو گذشتہ چہار گانہ اصول کے زیر عنوان قابلِ ذکر ہیں۔

اسلامی تمدن کا یہ فیصلہ ہے کہ ایک مسلمان خواہ وہ کسی بھی ملک کا باشندہ ہو اور اس کا لباس اپنے ملک کے موسمی اور معاشرتی خصوصیات کی وجہ سے وضع و قطع اور نوعیت میں ہر چند مختلف ہو لیکن بحیثیت مسلم ہونے کے اس کے لئے ازبس ضروری ہے کہ وہ ان احکام کا پابند ہو تاکہ وہ دوسری اقوام کے شعائر ملی و قومی کی مشابہت سے محفوظ اور ممتاز رہے۔

(۱) لباس کا پہلا مقصد چونکہ ستر ہے اس لئے تمدنِ اسلامی میں مرد اور عورت دونوں کی صنفی خصوصیات کا لحاظ رکھتے ہوئے دونوں کے ستر سے متعلق جدا جدا حدود معین کی گئی ہیں اور اس لئے اس کا لحاظ فقہ کی اصطلاح میں "واجب" یا "فرض" کہلاتا ہے۔ مرد کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ ناف سے گھٹنے تک ہمیشہ اپنے بدن کو لباس میں چھپائے رکھے[۱] خود ناف ستر میں داخل نہیں اور گھٹنے کی چپنی کے متعلق اسلامی ججوں کی دو رائے ہیں مگر ران کا کوئی حصہ بھی کھلا ہوا نہیں رہنا چاہئے کیونکہ امت مسلمہ کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ہدایت فرمائی ہے چنانچہ ابوداؤد میں حضرت علی (رضی اللہ عنہ) سے یہ روایت منقول ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم،	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے علیؓ!
یا علی لا تبرز فخذک ولا تنظر	اپنی ران کو کھلا ہوا نہ رکھ اور کسی بھی زندہ یا مردہ
الیٰ فخذ حیٍّ ومیت (الحدیث)	شخص کی ران پر نگاہ نہ ڈال۔

اور عورت کے لئے یہ حکم ہے کہ چہرہ، پہنچوں تک ہاتھوں اور ظاہر قدم کے علاوہ اس کا تمام بدن

---

[۱] ازدواجی تعلق کی حالت اور بعض خصوصی حالات میں اس حصہ بدن کے کھولنے کی اجازت سے متعلق فقہ میں الگ احکام ہیں۔

"ستر" ہے اور شوہر اور محرم (باپ۔ بھائی۔ بیٹا وغیرہ کہ جن کے ساتھ نکاح حرام ہے) کے علاوہ کسی کے سامنے اس سے زیادہ اپنا حصۂ بدن کھلا رکھنا ممنوع ہے۔ البتہ محرم کے سامنے ہاتھ کہنیوں تک کھلے رہ سکتے ہیں یا دوپٹہ سر پر سے اگر سرک جائے تو سر کھلا رہ سکتا ہے[1] اور زن و شو کے احکام اس سے جدا ہیں جو زیرِ بحث مضمون سے غیر متعلق ہیں۔ قرآن حکیم سورۂ نور اور سورۂ احزاب میں اس کے متعلق یہ آیات بیان شافی ہیں۔

وقل للمؤمنٰت یغضضن من	اور (اے پیغمبر) مسلمان عورتوں سے کہئے کہ اپنی آنکھیں پست
ابصارھن و یحفظن فروجھن	رکھیں اور اپنی شرمگاہ کی حفاظت کریں اور کسی پر اپنا
ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر	بناؤ سنگھار ظاہر نہ ہونے دیں مگر وہ کہ جو (ضرورت کی
ولیضربن بخمرھن علی	بنا پر) کھلا رہتا ہے اور ان کو چاہئے کہ اپنے گریبانوں کو
جیوبھن۔ (نور)	اوڑھنیوں سے چھپائے رکھیں۔

فقہاء اسلام نے "الا ما ظھر منھا" کی تفسیر یہ کی ہے کہ چہرہ اور پہنچوں تک ہاتھ "ستر" میں داخل نہیں ہیں کیونکہ یہ کاروبار کے سلسلہ میں کھلے ہی رہتے ہیں۔

واضح رہے کہ ہماری یہ بحث صرف "ستر" سے متعلق ہے پردہ کا مسئلہ ایک مستقل مسئلہ ہے جو اس جگہ زیرِ بحث نہیں ہے

یا یھا النبی قل لازواجک و بنٰتک	اے نبی! اپنی بیبیوں سے اپنی بیٹیوں سے اور مسلمانوں کی
ونساء المومنین یدنین علیھن	بیبیوں سے کہو (جب باہر نکلیں تو) اپنے پورے جسم پر
من جلابیبھن۔	چادر لپیٹ لیا کریں (تاکہ جسم کے کسی حصہ پر اجنبی کی نگاہ نہ پڑ سکے)

(۲) لباس کا دوسرا مقصد "حصول زینت" ہے۔ لیکن "زینت" بہت وسیع لفظ ہے جس میں حصولِ زینت سے متعلق اخلاق اور بداخلاقی کے دونوں پہلو سما سکتے ہیں۔ اس لئے معاشرتی لباس میں اسلامی تمدن نے اس کے لئے بھی مردوں اور عورتوں کے لئے حدود مقرر کر دی ہیں اور ان سے تجاوز کرنے کو مقصد زینت کے

---

[1] لیکن نماز میں سر کا ڈھانکنا بھی ستر میں شامل ہے ورنہ نماز نہیں ہوگی۔

غلط طریقوں کا حامل قرار دیا ہے جو عموماً بداخلاقی کے باعث ہوتے ہیں۔

وہ کہتا ہے کہ مقصدِ "ستر" سے زائد مقصدِ "زینت" کے لئے اسی حد تک قدم اٹھانا چاہیے کہ وہ زینت کسی طرح بداخلاقی کے لئے جاذب نہ بن جائے کیونکہ ایسی صورت میں پھر لباس کا یہ درجہ "زینت" سے گذر کر تقویٰ کی مخالف سمت چلا جاتا ہے اور اس کو قرآن اور احادیث صحیحہ نے "تبرج جاہلیہ" "اسراف" اور (مخیلہ۔ غرور اور بیجا نمائش) کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

پس اسلامی تمدن میں ایسے لباس کو "لباس زینت" کہا جائیگا جو مرد و عورت کے تمام بدن کے لئے ساتر بھی ہو اور مردوں کے حق میں "اسراف" اور "مخیلہ" سے محفوظ رکھنے اور عورتوں کے حق میں ان دونوں کے علاوہ "تبرج جاہلیہ" سے بھی بچانے کا ضامن ہو کہ جن کی تفصیل عنقریب زیر بحث آنے والی ہے۔

(۳) لباس کا تیسرا مقصد گرمی اور سردی سے "تحفظ" ہے اور یہ ایسا فطری مقصد ہے کہ جس کے متعلق خاص اس نقطۂ نظر سے اسلام نے کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ اور ہر ملک کے موسمی حالات کے پیش نظر اس کے تغیرات کو آزاد رکھا ہے تاکہ ایک مسلمان اپنے عقل و خرد یا اہلِ ملک کے پسندیدہ طریقِ کار کی پیروی سے جو طریقہ اختیار کرنا چاہے کر سکے۔

(۴) لباس کے ان سہ گانہ اصول کے علاوہ ایک چوتھا مقصد بھی ذکر میں آچکا ہے کہ جس کو "اسلامی تمدن" کسی طرح بھی "مقصد" تسلیم کرنے کو آمادہ نہیں ہے اور اس کو غیر فطری مقصد سمجھتا ہے اور یہی وہ امر ہے جو کہ معاشرتی لباس میں اسلامی اور غیر اسلامی تمدن کے درمیان بہت زیادہ امتیاز پیدا کر دیتا ہے۔ معاشرتی لباس کا یہ مقصد "بیجا نمائش" "کبر و نخوت کا اظہار" "اسراف" اور "بداخلاقی کو ہیجان میں لانے والی زینت" (تبرج جاہلیہ) سے مرکب ہے۔

چنانچہ اسلام نے ان تمام مہلک و مخرب وسائل و بواعث کے خلاف معاشرتی لباس پر ایسے حدود قائم کر دیئے ہیں کہ جن کے اختیار کر لینے کے بعد اس غلط مقصد کی بیخ و بن اکھڑ جاتی ہے اور تمدن کا

یہ شعبہ سوسائٹی اور جماعت کے درمیان تہذیب و اخلاق کے اضافہ کا باعث بن جاتا ہے۔

تفصیلی احکام | اسلامی تمدن میں معاشرتی لباس کے سلسلہ میں جو تفصیلات پائی جاتی ہیں وہ ان ہی چہار گانہ اصول کے پیشِ نظر ہیں جو مثبت و منفی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہیں اس لئے اساسی اصول کے بیان کرنے کے بعد حسب ذیل تفصیلات قابلِ لحاظ ہیں۔

(الف) ایسا لباس تمدن اسلامی سے خارج اور اس کی پوشش ممنوع ہے جو مرد اور عورت کے اپنے اپنے حدودِ ستر کے منافی ہو۔ مثلاً مرد کے لئے نیکر (   ) اور دہوتی کہ یہ دونوں بدن کے اس حصہ کو ضرور کھلا رکھتے ہیں جس کا چھپانا اسلامی تمدن میں واجب قرار دیا گیا ہے اس لئے ان کا پہننا جائز نہ ہوگا۔ رہا یہ امر کہ نیکر کو اتنا نیچا بنایا جائے کہ وہ ستر سے متعلق حصہ بدن کے لئے ہر حالت میں ساتر رہے یا دہوتی کو اس طرح باندھا جائے کہ کسی طرح قابلِ ستر حصہ بدن کھلنے نہ پائے تو یہ حقیقت سے دور محض ایک فرضی بات ہوگی۔ اس لئے کہ نیکر کی قطع و برید جس مقصد کے لئے کی گئی ہے یعنی چلنے پھرنے اور اٹھنے بیٹھنے میں کپڑا گھٹنے کو حائل نہ ہو اور جس سے نصف ساق تک کھل جانا طریقہ تمدن میں شامل ہے وہ اس قطع و برید کے بعد جو کسی حالت میں بھی کپڑے کو گھٹنے سے اوپر نہ ہونے دے تو وہ اونچا پاجامہ یا برجس نما پائجامہ ہو جائے گا نیکر نہیں رہیگا۔ اسی طرح اگر دہوتی کی اصل اور قدیم وضع کو بدل کر اس طرح پہنا جائے کہ کسی حالت میں بھی وہ سامنے سے یا پیچھے سے قابلِ ستر بدن کو کھلنے نہ دے تو یہ صرف اس صورت میں ہی ممکن ہے کہ دہوتی، دہوتی ہی نہیں بلکہ تہ بند اور لنگی کی قسم میں داخل ہو جائے۔

علاوہ ازیں ان دونوں کا استعمال اس لئے بھی جائز نہیں ہوگا کہ اول الذکر ان یوروپین عیسائی اقوام کا قومی شعار ہے جو مسئلہ ستر کو ایک غیر ضروری بلکہ قابلِ نظر انداز سمجھتی ہیں اور ثانی الذکر ہندوؤں کا قومی لباس ہے اس لئے کہ زمانۂ حاضر میں بھی ہندو حضرات تمدنی لباس کے بہت زیادہ ترقی کر جانے کے باوجود ہزاروں برس پہلے کی اس غیر متمدن پوشش کو جو غالباً کپڑا ایجاد کر کے پہننے کے دور سے بھی پہلے کی

پوشش کہی جاسکتی ہے" آج بھی اس کو اپنے قومی امتیازات میں شمار کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں پوششیں اس نقطۂ نظر سے حدیث من تشبہ بقوم فھو منھم کی مصداق ہیں۔

اور عورت کے لئے عورتوں کا جدید یورپین فیشن ایبل لباس قطعًا ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں اسلامی اصول تمدن کے پیش نظر متعدد وجوہ فساد ہیں۔ اول یہ کہ وہ ساتر نہیں ہے اور عورت کو کہ جس کا تمام بدن ستر ہے مردوں سے بھی زیادہ عریاں رکھتا ہے۔ دوم اس لئے کہ جدید تمدن یا فیشن کے لحاظ سے وہ اس درجہ چست ہوتا ہے کہ اس میں بدن کے وہ تمام حصے جو صنفی اور جنسی امتیازات کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ چھپانے کے قابل ہیں یا عریاں رہتے اور یا زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتے اور دعوت نظر دیتے ہیں اور یہی وہ طریق پوشش ہے جس کو قرآن نے "تبرج جاہلیۃ" کہا اور حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ اسلام اس قسم کی پوشش کا استعمال محرم کے سامنے بھی ناجائز کہتا ہے۔ سوم اس لئے کہ اس لباس کی ایجاد محض اس بنیاد پر رکھی گئی ہے کہ مذہب اور مذہب کے احکام و حدود قابل نظر انداز بلکہ قابل ترک ہیں اور اس وجہ سے یہ پوشش منکرین خدا یا منکرین مذہب کے خلاف چیلنج ہے" خواہ وہ مذہب عیسائیت اور یہودیت ہو یا اسلام ہو" اور ان کا ملحدانہ شعار ہے۔

(ب) مرد کے لئے ریشمی لباس استعمال کرنا ممنوع ہے کیونکہ اسلام کی نگاہ میں یہ رفاہیت اور خوش عیشی کی حدود اعتدال سے متجاوز ہے اور یہ پوشش اپنے لوازمات کے ساتھ عمومًا ایک مرد کو نسوانی نزاکت، بیجا زیبائش میں انہماک اور تعیش مفرط کی جانب مائل کرتی اور شجاعت، سادگی، سخت کوشی اور اسی قسم کے مردانہ خصائل کے لئے سدراہ بنتی ہے۔[۱]

عن ابی موسیٰ ان رسول اللہ قال، حرم لباس الحریر والذہب	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (اللہ تعالیٰ نے) ریشمی اور زرکار لباس کو میری امت کے مردوں پر حرام کردیا۔

---

[۱] فقہ اسلامی میں جو مستثنیات اس سلسلہ میں مذکور ہیں وہ اپنی جگہ قابل مراجعت ہیں۔

علی ذکور امتی واحل لاناثھم (ترمذی) اور ان کی عورتوں پر حلال رکھا ہے۔

ونھانا عن سبع۔۔۔ وعن | نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو سات چیزوں کی ممانعت
لبس الحریر والاستبرق و | فرمادی (ان میں سے یہ بھی منع فرمایا) کہ ہم ریشمی لباس
الدیباج الخ (بخاری) | پہنیں اور مہین ریشم، موٹا ریشم، دیبا سب قسم کے ریشمی لباس کو منع فرمایا

اور عورتوں کے لئے اگرچہ اس کو جائز رکھا گیا کیونکہ تزین کے بارہ میں ان کو مردوں سے مقابلہ میں زیادہ وسعت عطا کی گئی ہے اور ان کی صنفی خصوصیت کے پیشِ نظر ان کے لئے اس قسم کی زینت کو حدودِ زینت سے متجاوز نہیں سمجھا گیا تاہم ان پر یہ پابندی عائد کی گئی ہے کہ وہ سوتی لباس پہنیں یا ریشمی اس قدر باریک نہیں ہونا چاہئے کہ جس سے بدن کے قابل ستر حصے لباس کے اندر سے ظاہر ہو کر ننگے بدن سے بھی زیادہ جاذب نظر بننے کا باعث ہوتے ہوں۔ اور یہ اس لئے کہ اس قسم کی زینت کا ثمرہ اور نتیجہ بداخلاقی کی نشوونما ہے اور یہ اس حدِ زینت سے متجاوز ہے جو بااخلاق شریفانہ زندگی کے لئے موجب سعادت ہے اور جس سے حیا میں اضافہ اور ستر بدن کا اور زیادہ تحفظ ہو جاتا ہے۔

ایک مرتبہ اسماء بنت ابی بکر (رضی اللہ عنہما) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں اس حالت میں حاضر ہوئیں کہ وہ باریک اور مہین لباس پہنے ہوئے تھیں آپ نے جوان کو دیکھا تو فوراً منہ پھیر لیا اور اسی حالت میں ارشاد فرمایا۔

یا اسماء ان المراۃ اذا حاضت | اے اسماء! عورت جب بالغ ہو جائے تو اس کے لئے
لن یصلح ان یری منھا الا ھذا | ہرگز یہ درست نہیں ہے کہ اس کے بدن کا کوئی حصہ
وھذا واشار الی وجھہ وکفیہ۔ | بھی کھلا رہے الا یہ کہ چہرہ اور پہنچوں تک ہاتھ
(عن عائشہ لابی داؤد)۔ | (بحالت ضرورت) کھلے ہوں۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

(ب) کاسیاتٌ عاریاتٌ - بہت سی عورتیں لباس پہنے ہوئے ہونے پر بھی ننگی ہی ہوتی ہیں

چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کے قریبی دور میں مسلم اور غیر مسلم عورتوں میں عہد جدید کی طرح اس طرح کا لباس فیشن میں داخل نہیں تھا کہ جو اس لئے نہیں پہنا جاتا کہ وہ بدن کے لئے ساتر ہو کیونکہ ستر آج کل کے فیشن میں ایک بے معنی "لفظ" ہے بلکہ اس لئے پہنا جاتا ہے کہ اس ذریعہ سے حسن کی عریانی کو دو آتشہ بنایا جائے اور خالص عریانی سے زیادہ یہ "نیم عریانی" حسن کے لئے جاذب نظر ہے اس لئے بعض محدثین کو اس حدیث کے معنی سمجھنے میں بہت مشکل پیش آئی اور انھوں نے مشکل یہ فیصلہ کیا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ باریک کپڑے کا لباس نہ ہونا چاہئے مگر یورپین تہذیب کے موجودہ لباس کو پیش نظر رکھکر اس ارشاد گرامی کا مفہوم سمجھنے میں ایک لمحہ کے لئے بھی اشکال نہیں پیدا ہوتا بلکہ یہ یقین ہو جاتا ہے کہ پیغمبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان وحی ترجمان سے نکلے ہوئے یہ جملے غالباً خصوصیت کے ساتھ آنے والے اسی دور کے لئے فرمائے گئے ہیں اور امت کی فلاح وبہبود پر نظر رکھنے والی دور رس نگاہیں اسی منظر کی شناعت سے آگاہ ہو کر اس حکم کا باعث بنی ہیں۔

(ج) ایسا لباس پہننا بھی ممنوع ہے جو قطع وبرید میں بدن کے حصوں سے بھی زیادہ بڑھا ہوا ہو کیونکہ لباس کا یہ طریقہ اسراف اور تکبر ورعونت کے اصول پر ایجاد کیا گیا ہے۔ مثلاً عجمی بادشاہوں کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ اپنی شاہانہ رعونت وتمکنت اور حد سے بڑھی ہوئی فضولخرچیوں کے مختلف مظاہروں میں سے ایک مظاہرہ سے متعلق یہ کرتے تھے کہ ان کا شاہی "عبا" یا شاہی لباس اتنا طویل ہوتا تھا کہ جب بادشاہ یا بادشاہ بیگم اس لباس کو پہن کر چلتے تھے تو غلام، باندیاں یا خدام اور خواصین ان کے دامنوں کو پیچھے اور داہنے بائیں سے اٹھا کر ساتھ ساتھ چلتے تھے تاکہ وہ زمین پر گھسٹتا ہوا نہ رہے اور اس طرح میلا بھی نہ ہو۔ بادشاہ اور بیگم کے لئے بار بھی نہ بنے اور شاہی رعونت وکبر کا مظاہرہ بھی ہو سکے۔

چنانچہ اسی اصل کے پیش نظر اسلامی تمدن میں مردوں کو یہ ممانعت کی گئی ہے کہ ان کا پائجامہ

یا تہ بند خواہ کسی بھی وضع و قطع کا ہو، وہ برجس ہو یا پتلون، شلوار ہو یا مغلئی ٹخنوں سے نیچا ہرگز نہیں ہونا چاہئے کہ اس میں اسراف بھی ہے اور شائبہ غرور رعونت بھی۔ چنانچہ حدیث میں اس ممانعت کو صاف الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

عن العلاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ سألت ابا سعید عن الازار فقال علی الخبیر سقطت قال صلی اللہ علیہ وسلم ازرۃ المومن الی نصف الساق ولا حرج فیما بینہ وبین الکعبین وما کان اسفل من ذلک فھو فی النار ومن جرّ ازارہ بطراً لم ینظر اللہ الیہ یوم القیٰمۃ۔

(ابوداؤد)

عبد الرحمٰن کہتے ہیں کہ میں نے ابو سعید خدریؓ سے دریافت کیا کہ ازار (پائجامہ یا تہ بند) کے متعلق کیا حکم ہے؟ انھوں نے فرمایا تو نے ایک باخبر انسان سے معلوم کیا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے مسلمان کا پائجامہ یا تہ بند نصف ساق تک ہے اور اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ وہ ٹخنوں تک ہو اور اگر وہ ٹخنوں سے نیچا ہے تو جہنم کا حصہ ہے اور جو شخص اپنے پائجامہ یا تہ بند کو شیخی سے ٹخنوں سے نیچے لٹکاتا اور کھینچتا ہے تو ایسے شخص کی جانب خدا تعالےٰ نظر رحمت سے متوجہ نہ ہوگا۔

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من جرّ ثوبہ خیلاء لم ینظر اللہ الیہ یوم القیمۃ فقال ابو بکر یا رسول اللہ ان ازاری استرخی الا ان اتعاھدہ فقال

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جو شخص اپنے کپڑے کو (خواہ وہ عبا، کرتہ یا پائجامہ یا چادر کچھ بھی ہو) تکبر سے لٹکاتا کھینچتا چلتا ہے قیامت کے روز اللہ تعالیٰ نظر رحمت سے اس کی جانب متوجہ نہ ہونگے یہ سن کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میری ازار

انک لست ممن یفعلہ خیلاء ۔ (بخاری و مسلم)

(پیٹ بھاری ہونے کی وجہ سے) نیچے ڈھلک جاتی ہے مگر یہ کہ ہر وقت اس کی نگہداشت رکھوں. آپ نے فرمایا تیرا یہ معاملہ تکبر اور غرور کی وجہ سے نہیں ہے (بلکہ عذر کی وجہ سے ہے)۔

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس موقعہ پر کبر و غرور کا ذکر اظہار واقعہ کے طور پر ہے یعنی لباس کا یہ طریقہ متکبرین و مغرور انسانوں کی ایجاد اور مرغوبات میں سے ہے اس لئے "خیلا" کی قید واقعی ہے احترازی نہیں ہے اگر کسی شخص کی نیت میں کبر و غرور یا شیخی نہ بھی ہو تب بھی ٹخنے سے نیچے تک پائجامہ، تہ بند یا عبا پہننا اس وعید میں داخل اور ممنوعات میں شامل ہے کیونکہ ایسا لباس متکبرین اور اصحاب مشیخت کا شعار ہے البتہ حضرت صدیق اکبرؓ کے سوال کے جواب نے یہ مسئلہ حل کر دیا کہ اگر کسی عذر کی بنا پر ازار یا عبا یا قمیص ٹخنے سے نیچے چلا جاتا ہے تو وہ قابل گرفت نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سلسلہ کی روایات میں لفظ "خیلاء" (غرور و شیخی) کا ذکر ہے اس لئے اگر جرِّ ازار کی غرض کبر، شیخی اور اسی قسم کی دوسری مذموم وجوہ ہیں تب تو یہ عمل ناجائز ہے ورنہ ممنوع نہیں ہے

پس اگر کوئی شخص اپنے لباس کو ٹخنوں سے نیچے تک پڑا رکھنا اس لئے ضروری سمجھتا ہے کہ یہ عہدِ حاضر کے فیشن میں شامل ہے اور اس کی خلاف ورزی مہذب سوسائٹی کے طرز کے خلاف غیر مہذب عمل ہے تو اس کا یہ عمل امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک تمدنِ اسلامی کے احکام کی خلاف ورزی ہے اور اس کا عامل یقیناً گناہ کا مرتکب ہے کیونکہ اس صورت میں یہاں وہی جذبہ کارفرما ہے جس کو نبی معصوم (صلی اللہ علیہ وسلم) نے "خیلاء" سے تعبیر فرمایا ہے۔

(ج) اور عورتوں کے لئے چونکہ ٹخنے کا ڈھانکنا ستر میں شامل ہے لہذا ان کا لباس اگر قدموں کے لئے بھی ساتر ہے تو وہ قابلِ اعتراض نہیں ہے بلکہ مقصدِ ستر کو پورا کرتا ہے بلکہ اس حد سے آگے بڑھ کر اس قسم کا لباس جس کا ذکر سطور بالا میں شاہی لباس کے سلسلہ میں کیا گیا ہے عورتوں کے لئے بھی ممنوع ہے اور "اسراف" "خیلاء" اور "لباسِ شہرت" میں داخل ہے۔

(باقی آئندہ)

فتح مانڈو

از ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی پروفیسر دکن کالج پونہ

مانڈو سلاطین گجرات کا پایۂ تخت نویں صدی ہجری کی ابتدا سے لیکر سلطان باز بہادر کے آخر عہد تک رہا ہے۔ اس کے بعد وہ سلطنتِ مغلیہ میں مدغم ہوگیا۔ سلاطین گجرات و مالوہ میں شروع سے ہی جھڑپیں ہوتی رہتی تھیں اور اکثر اوقات طرفین کو فتح و شکست سے دوچار ہونا پڑتا تھا۔ لیکن ۹۲۴ھ میں سلطان مظفر کو جو فتح نصیب ہوئی اسے گجرات کے مورخ نے اس طرح بیان کیا ہے۔

مظفر[1] شاہ سلطاں جہانگیر آنکہ تیغ او بہ — بنائے کفر را ویراں و دین و شرع را نو کرد

چو از بختِ ہمایوں کرد فتح قلعۂ منڈو — بود تاریخ سال آں ہمایوں فتح منڈو کرد

اس واقعہ کو اکثر مورخین نے اپنے اپنے مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے مگر حسنِ اتفاق سے اسی واقعہ کو ایک معاصر شاعر نے سلطان مظفر کے فرمانے پر نثر و نظم میں قلمبند کر دیا ہے۔ اس مسودہ کا نام خود مصنف نے کہیں نہیں بتایا ہے۔ البتہ بعد کے مصنفوں نے اسے خود بخود "تاریخ مظفر شاہی"[2] سے موسوم کر دیا ہے جسے ہم بھی تسلیم کئے لیتے ہیں۔ احمد آباد میں بھولا ناتھ سارا کی لائبریری میں مجھکو بھی اس کتاب کے ایک نسخہ کے مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا۔ اور میں نے اسی وقت محسوس کر لیا تھا کہ یہ کوئی ادبی مسودہ ہے کیونکہ اس میں تاریخ کی بہ نسبت ادبی چاشنی بہت زیادہ تھی۔ پھر میں نے اپنے محترم دوست پروفیسر شیخ محمد ابراہیم دار کی مدد کی اس توقع پر نقل کر لیا تھا کہ اگر کہیں اس کا دوسرا نسخہ بھی مجھکو دستیاب ہو جائے گا تو مقابلہ کے بعد اس کو طبع

---

[1] حاجی الدبیر ظفر الوالہ جلد ص ۱۰۶۔ [2] فہرست مخطوطات فارسی برٹش موزیم Add. 26.279.

کر دیا جائے گا. مگر افسوس! کہ اب تک کسی اور نسخہ کا پتہ نہیں چل سکا ہے۔ اس اہم مسودہ کا مصنف ایک شاعر ہے جو قانعی تخلص کرتا ہے اور صفحۂ ۶ پر اپنے متعلق یوں لکھتا ہے۔

"و کمینہ بے بضاعت و شکستہ بے استطاعت قانعی کہ از فنون فضل و کمال بے بہرہ و بعجز و قصور معترف و بہ قلتِ بضاعت مقر است در بیان کیفیت آں بموجب فرمان واجب الاذعان سلطان سلاطین پناہ اہلِ ایمان تاج بخش گیتی ستان منبع صدق و صفا خلیفۂ خدا اعظم اولیا شروع می نماید۔

اس کے بعد اشعار شروع ہوتے ہیں جن میں سے پہلا شعر یہ ہے۔

در کشور دولت چو سنے شہر علومی   و ز ہیبتہ صولت چو علی شیر خدائی

پھر پینتیس[۳۵] شعروں کے بعد لکھتا ہے۔

"اگرچہ بضاعت گاہے ور منثور در رشتۂ ابداع نہ کشیدہ و در سلک عبارت در نیاوردہ و دریں فن شریف ہیچگاہ بواجبی شروع نمودہ. اما چوں بنظر کیمیا تاثیر حضرت شہریار سخن پرور اعتماد تمام است امید کہ سوادِ اوراق ایں مناقب کہ بر چہرۂ روزگار چوں خلے بر عذار خوباں موجب ازدیاد حسن و ملاحت است بنظر قبول اہلِ دانش و بینش مشرف گردد"

پھر پانچ شعروں کی ایک نظم ہے اور اس کے بعد سے سلطان مظفر کی روانگی بجانب قلعہ شادی آباد (منڈو) کا ذکر ہے اور یہیں سے کتاب کا اصل مضمون شروع ہوتا ہے۔ غرضکہ مصنف نے اپنے متعلق وضاحت کر دی ہے کہ اس کو ہمیشہ نظم سے واسطہ رہا ہے اور محض سلطان مظفر کے حکم سے اس نے نثر لکھی ہے۔ تعجب ہے کہ بعض حضرات کو خود مصنف کی اس تصریح کے باوجود مغالطہ ہوا ہے اور انھوں نے متن کو اچھی طرح پڑھے بغیر مرأۃ سکندری[۱] کے تتبع میں یہ لکھ دیا ہے کہ اس مسودہ کا مصنف ملالی ہے۔ مرأۃ سکندری کے مقدمہ

---

[۱] مرأۃ سکندری مطبوعہ بمبئی ۱۳۰۸ھ ص ۲-۱۔

ہیں دو مظفر شاہی تاریخوں کا ذکر ہے۔ ان میں سے ایک تاریخ تو سلطان مظفر شاہ بانی سلطنتِ گجرات کے حالات پر مشتمل ہے اور دوسری تاریخ میں مظفر بن محمود کے حالات کا بیان و تذکرہ ہے لیکن موخرالذکر مظفر شاہی کے مصنف کا نام طباعت میں بجائے "ملائی" کے ملالی نظر آتا ہے۔ حالانکہ ڈاکٹر حبیب اللہ مدرسہ کلکتہ نے اپنے ایک مضمون میں اس کی تصریح کردی ہے کہ یہ ایک ملا کی طرف منسوب ہو کر ملائی بن گیا ہے[۵۱]

تذکروں میں تلاش سے قانعی تخلص کے دو شاعروں کا ذکر ملتا ہے ایک تو عہدِ جامی کے سخنوروں میں سے تھا۔ اور دوسرے قانعی کے متعلق یہ بیان ملتا ہے۔ "قانعی میر سید علی کاشی سرآمد سخنوران در خوش فکری و خوش تلاشی در اصفہان بکمال عز و وقار بر در قبولیتِ تمام ہمانجا عمر بپایاں آورد۔[۵۲]

اگرچہ یقین سے نہیں محض قیاساً کہا جاسکتا ہے کہ موخرالذکر وہی قانعی ہے جو کبھی ہندوستان میں تھا اور پھر وہ اصفہان چلا گیا تھا۔ جہاں وہ آخر عمر تک رہا۔ ہندوستان کے زمانۂ قیام میں اس نے یہ مسودہ لکھا جو عام لوگوں کی نظر سے نہیں گذر سکا اور اس بنا پر کسی نے اس کا حوالہ نہیں دیا۔ میں نے حال میں ہی ایک مضمون بعنوان "مرآۃ اسکندری کا ایک مخطوطہ اپنے کالج کے مجلہ میں طبع کرایا ہے[۵۳]۔ یہ مخطوطہ ۱۰۳۳ھ کا یعنی اصل تصنیف سے تقریباً تین سال بعد کا لکھا ہوا ہے۔ جبکہ اس کا مصنف شیخ سکندر منجھو اکبر جہانگیر کی ملازمت میں تھا اور اس پر اعتماد الدولہ والد نور جہاں کے ہاتھ کی تحریر ہے۔ اس مخطوطہ کے مقدمہ میں ہمیں صرف تین تاریخوں کا پتہ ملتا ہے جو اس وقت مصنف کے پیشِ نظر تھیں یعنی

(۱) تاریخ احمد شاہی	از حلوی شیرازی
(۲) تاریخ محمود شاہی	مصنف ایک فاضل
(۳) تاریخ بہادر شاہی	"

---

۵۱ روئداد انجمن تاریخ ہند جلسۂ کلکتہ ۱۹۳۹ء ص ۷۶-۸۵۸ مضمون Undiscovered pre-Mughal Source Books.

۵۲ صبح گلشن ص ۳۲۹ ۵۳ ل شمع انجمن ص ۳۸۹ و تحفۃ الکرام ص ۲۳۶ ۔ ۵۴ بلیٹن دکن کالج ج ۴ نمبر ۲ ص ۳۴-۱۲۷

حالانکہ مطبوعہ نسخہ میں "مظفر شاہی" نام اور دو تاریخوں کا ذکر ہے جن کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کہاں سے آگئی ہیں۔ میں نے خود مرأۃ سکندری کے تین مخطوطے معلی القاب نواب سرکار سالار جنگ بہادر کے کتب خانے میں دیکھے ہیں ان میں سب سے زیادہ مابعد کے زمانہ کا مخطوطہ ۱۱۲۰ھ کا مکتوبہ ہے اور اس میں وہی تین ماخذ موجود ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا مخطوطہ میں ہے۔ ہاں بعض مخطوطے جو گذشتہ صدی کے لکھے ہوئے ہیں اور جو ۱۸۳۰ء کے بعد کے معلوم ہوتے ہیں جبکہ مرأۃ سکندری پہلی مرتبہ طبع ہوئی تھی ان میں اسی طرح پانچ ماخذ درج ہیں۔[۱]

مصنف مرأۃ احمدی[۲] نے جہاں فتح مانڈو یعنی مظفر شاہ کے ۹۲۴ھ کے واقعہ کا ذکر کیا ہے وہاں ایک تاریخ مظفر شاہی کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ مرأۃ سکندری میں اس واقعہ کو "بہادر شاہی"[۳] کے حوالے سے درج کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں جہاں مرأۃ احمدی میں تاریخ گجرات کے ماخذ پر بحث کی ہے وہاں بھی محض ایک مظفر شاہی[۴] کا تذکرہ ہے۔ اس سے اس بات کا بین ثبوت ملتا ہے کہ مرأۃ احمدی کے مصنف کو صرف ایک تاریخ مظفر شاہی متعلقہ فتح مانڈو کا علم تھا جس کا اس نے حوالہ بھی دیا ہے۔ یہ کتاب خود مرأۃ سکندری کے مصنف کو نہ مل سکی اور اس بنا پر مرأۃ سکندری میں کسی ایک تاریخ مظفر شاہی کا بھی ذکر نہیں ملتا جس سے دوسری کتابوں کی طرح اس کی تصنیف میں مدد لی گئی ہو۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ کوئی اور مکمل تاریخ مظفر شاہی لکھی گئی ہو اور وہ ہم تک نہ پہنچی ہو۔

اب میں نفس کتاب فتح مانڈو کی طرف رجوع کرتا ہوں جس میں اگرچہ ادبیت کے علاوہ تاریخی مواد کم ہے لیکن جو کچھ بھی ہے وہ ذاتی مشاہدہ پر مبنی ہے اور اس میں ان بعض مقامات کا نام آتا ہے جو اس عہد میں بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ چنانچہ ذیل میں اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

---

[۱] نسخۂ پٹنہ خدا بخش لائبریری۔ کتب خانہ پیر محمد شاہ احمد آباد۔ و بمبئی ایشیاٹک سوسائٹی۔

[۲] مرأۃ احمدی مطبوعہ بڑودہ ج ۱ ص ۶۴۔ [۳] مرأۃ سکندری ص ۱۴۷۔ [۴] مرأۃ احمدی ملاحظہ

خلاصۂ کتاب | ۹۱۶ھ میں جب سلطان ناصرالدین شاہ مالوہ کا انتقال ہوا تو اس کی وصیت کے مطابق شاہ کا تیسرا بیٹا محمود الملقب بہ محمود ثانی تخت نشین ہوا۔ لیکن جب امرا میں کچھ نزاع ہوا تو انھوں نے صاحب خاں برادر سلطان محمود کو بادشاہ تسلیم کر لیا۔ اب محمود نے ایک ہندو راجپوت مدنی رائے سے مدد طلب کی۔ جس کی وجہ سے محمود کامیاب ہو گیا مگر ساتھ ہی اس کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ مدنی رائے سلطان محمود پر بہت حاوی ہو گیا اور اس نے ایک اسلامی سلطنت میں ایسے امور شروع کر دیے جن کا استیصال لازمی تھا۔ چنانچہ سلطان مظفر کو جو اس وقت محمد آباد چاپانیر میں تھا اطلاع پہنچی کہ سلطان محمود پر مدنی رائے کا اس درجہ قبضہ ہو چکا ہے کہ مسجدوں کی بے حرمتی اور عورتوں کی عصمت دری تک کی نوبت آگئی ہے بادشاہ مظفر محمد آباد سے روانہ ہو کر فتح آباد (ہلول) میں خیمہ فگن ہوا تو یہاں اس کو قیصر خاں کے ذریعہ علم ہوا کہ محمود خلجی مدنی رائے سے تنگ آ کر بھاگ گیا ہے۔ اسی اثنا میں سلطان مظفر بمقام "شہر بانو" (نواگاؤں) پہنچا اور یہاں قیصر خاں کو فوج کثیر اور بیشمار ہاتھی اس غرض سے عطا کیے کہ وہ ان کی مدد سے محمود خلجی کو پھر تخت پر بحال کر دے اور خود گودھرہ میں قیام کیا۔ یہاں سے سلطان مظفر شاہ نے اپنے بڑے لڑکے سکندر خاں کو محمد آباد روانہ کر دیا۔ اور شہزادہ لطیف اور بہادر اپنے پدر بزرگوار کے ہمرکاب رہے۔ اس کے بعد یہاں سے روانہ ہو کر مظفر آباد عرف ہنبی آیا جہاں قیام کر کے اس نے محمود خلجی کے لیے عطیات اور تحائف روانہ کیے۔ پھر دینا پور پہنچکر قیصر خاں سے خلوت میں ملاقات کی اور اس کے عہدہ میں اضافہ کر کے مزید فوج اور ساز و سامان جنگ سے نوازا اور محمود خلجی کو ایک تلوار بھی تحفۃً دی سلطان مظفر یہاں سے روانہ ہو کر بھکور آیا۔ اور یہاں اس کو اپنے فرزند سکندر خاں کی وفات کی اطلاع ملی تو اس نے یہیں مجلسِ تعزیت قائم کی۔ اور اسی مقام پر عید الاضحیٰ کی نماز ادا کی اور قربانی کے جانور ذبح کیے۔ اس کے بعد فوراً یہاں سے روانہ ہو کر ونتا پور میں فروکش ہوا۔ اور افتخار الملک مجلس گرامی فتح خاں کو شرف باریابی بخشا۔ پھر بمقام دیولہ (دہالی) جا کر دم لیا۔ یہاں سلطان محمود خلجی سے ملاقات ہوئی تو سلطان مظفر نے

اس کو چند ہدایات و نصائح کیں۔ اور ان کے علاوہ مزید عطیات سے بھی نوازا۔ اس مقام پر مدنی رائے کے بعض اعزہ ورفقا بھی بہ طور جاسوس محض حالات دریافت کرنے کی غرض سے آئے ہوئے تھے آخر کار دہار پہنچ گئے۔ جہاں مدنی رائے نے فوج کثیر جمع کر رکھی تھی اور خود راناسانگا سے مدد حاصل کرنے چتوڑ چلا گیا تھا۔ سلطان مظفر کی فوج نے مدنی رائے کے لشکر کو شکست دی اور خود آگے بڑھکر امجھرہ (انجھرہ) میں پڑاؤ ڈالا۔ یہاں سلطان مظفر نے گھوڑے پر سوار ہو کر شہر کا جائزہ لیا۔ اور پھر تمام فوج کو مورچوں پر متعین کر دیا اور قلعہ کا محاصرہ کر لیا گیا۔

محاصرہ میں محصورین کی حالت اس درجہ نازک ہوگئی کہ سلطان مظفر سے کچھ مہلت کے لئے درخواست کی گئی تاکہ محصور سپاہی باہر جا سکیں اور قلعہ کو سلطان کے حوالہ کر دیں۔ اگرچہ سلطان کو ان لوگوں کی بات کا یقین نہ تھا۔ تاہم اس نے ان کی درخواست منظور کر لی۔ ان لوگوں کو خیال یہ تھا کہ مدنی رائے خود چیتوڑ سے افواج لیکر آجائیگا لیکن جب وہ نہ آیا تو انھوں نے سلطان سے مزید مہلت طلب کی۔ راناسانگا کی فوج اس وقت اجین پہنچ چکی تھی۔ سلطان نے مزید مہلت دینے سے انکار کر دیا۔ اور اپنی افواج کو قلعہ کی طرف کوچ کرنے کا حکم دیا۔ پانچ دن کے اندر اندر بیشمار سیڑھیاں اور بلیاں تیار ہوگئیں۔ اور چھٹے دن تمام دشمنوں کا کام تمام کر دیا گیا۔ اس خوشی میں فتح کے جھنڈے بلند کئے گئے۔ بادشاہ کے چتر کو اونچا کیا گیا اور اسی حالت میں منڈو کی مسجد ہوشنگ کی طرف فاتحین کا جلوس روانہ ہوا۔

اب سلطان مظفر نے سلطان محمود خلجی کے پاس ایلچی کے ذریعہ یہ پیغام بھیجا کہ ہم نے شہر کو کفار کی خباثت سے پاک وصاف کر دیا ہے کیونکہ ہمیں خدا کی توفیق اور اس کے فضل سے یہ استطاعت حاصل ہوئی تھی اس لئے اب آپ کو اپنا تخت سنبھالنا چاہیے۔

مظفر شاہ کردہ فتح منڈو — کہ اول تخت گاہش دہار باشد
اگر پرسند از تاریخ فتحش — پریشانی ہمہ کفار باشد

قد فتح المند وسلطاننا

اس کے بعد سلطان محمود خلجی کی طرف سے ایک بڑی شاندار دعوت ہوئی اور سلطان مظفر نمازِ ظہر ادا کرنے کے بعد اللہ کا شکر ادا کرتا ہوا محمد آباد کی طرف روانہ ہوگیا۔ غرضکہ ۱۱ ذوالقعدہ ۹۲۳ھ سے ۱۲ صفر ۹۲۴ھ تک یہ فتح مکمل ہوگئی۔

عنقریب فتح منڈو (مظفر شاہی) مصنفہ قانعی کا یہ متن مع ضروری حواشی وغیرہ کے شائع ہوگا جس میں تمام تفصیلات درج ہیں جو اس مختصر مقالہ میں نہیں آسکتی تھیں۔

اعلان

یکم جون ۱۹۴۳ء سے تالیفات ندوۃ المصنفین کی قیمت حسب ذیل ہوگئی ہے۔

اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ مجلد ۸ؔ/ غیر مجلد ۸ؔ/

تعلیمات اسلام اور مسیحی اقوام۔ مجلد ۸ؔ/ غیر مجلد ۸ؔ/

سوشلزم کی بنیادی حقیقت مجلد ۸ؔ/ غیر مجلد ؎/

اسلام کا اقتصادی نظام طبع جدید مجلد للعہ/ غیر مجلد ۸ؔ/

اسلام کا اقتصادی نظام طبع قدیم مجلد عہ۱۲/ غیر مجلد عہ۸/

ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ ۴ؔ/

نبی عربی صلعم۔ غیر مجلد عہ/

فہم قرآن۔ مجلد عہ۸/ غیر مجلد عہ/

غلامانِ اسلام۔ مجلد ؎/ غیر مجلد صہ۸/

اخلاق و فلسفۂ اخلاق۔ مجلد ؎/ غیر مجلد صہ۸/

قصص القرآن حصہ اول مجلد صہ/ غیر مجلد للعہ۸/

وحی الٰہی۔ مجلد عہ۸/ غیر مجلد عہ/

بین الاقوامی سیاسی معلومات عہ/

خلافت راشدہ مجلد ۸ؔ/ غیر مجلد ؎/

ناظم ندوۃ المصنفین دہلی

زمین کا کرۂ ہوائی

از جناب مولوی محمد عبدالرحمٰن خاں صاحب سابق صدر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

ہوا جس کے بغیر ہم تھوڑی دیر کے لئے بھی زندہ نہیں رہ سکتے۔ مظاہر قدرت کا ایک پراسرار مخزن ہے۔ اس کا علم نہ صرف ضروریاتِ زندگی کے لحاظ سے بلکہ خالص علمی نقطہ نظر سے بھی انتہا درجہ دلچسپ ہے۔ انسان پہلے ہوا کے طبعی خواص سے آگاہ ہوا ---------- پھر اس سے ہوا چکی اور جہازرانی میں مدد لینے لگا۔ دسویں صدی کے اختتام تک کسی کو کرہ ہوائی کی وسعت کا ذرا بھی اندازہ نہ تھا اور نہ یہ معلوم تھا کہ نور کی شعاعیں اس میں سے گزرتے وقت مڑجاتی ہیں۔ سب سے پہلے ابن ہیثم نے گیارہویں صدی کے ابتدائی قرن میں فلکی مشاہدات اور تجربوں کی مدد سے بتایا کہ کرۂ ہوائی میں ہوا کی کثافت اگر نیچے سے لیکر اوپر تک یکساں فرض کی جائے تو اس کی بلندی تقریباً ۵۵ میل ہوگی اور شفق ہوا میں آفتاب کی شعاعوں کے مڑنے سے پیدا ہوتی ہے جبکہ آفتاب فی الحقیقت افق کے نیچے ہوتا ہے اور جب تک آفتاب افق سے ۱۹ درجے نیچے نہ ہولے برقرار رہتی ہے۔ حالیہ تحقیقات سے منجانس کرۂ ہوائی کی بلندی ۵۴ میل برآمد ہوئی ہے اور شفق کی مدت کے متعلق پتہ چلا ہے کہ آفتاب افق سے انتصاباً ۱۸ درجے نیچے رہنے تک قائم رہتی ہے۔ ان نتائج سے ظاہر ہے کہ ابن ہیثم کی تحقیقات قلتِ آلات کے باوجود کسقدر صحیح اور قابلِ تحسین تھیں۔

ہوا کی کیمیائی ترکیب کا علم اٹھارویں صدی عیسوی کے تیسرے قرن سے شروع ہوا۔ سویڈن کے

ــــہ باجازت وشکریہ حیدرآباد ریڈیو اسٹیشن۔

کیمیادان شیلے نے ۱۷۷۱ء میں اور انگلستان کے پریسٹلی نے ۱۷۷۴ء میں آکسیجن کو علیحدہ کر کے اس کے خواص دریافت کئے اور بتایا کہ ہوا میں جلنے والی اشیا اس آکسیجن ہی کی بدولت جلتی ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ ہوا کی دوسری گیسیں بھی دریافت ہوئیں۔ اب معلوم ہوا ہے کہ ہوا ان گیسوں کا آمیزہ ہے۔ نیٹروجن آکسیجن آرگون کاربن ڈائی آکسائڈ۔ ہیڈروجن۔ نیون کرپٹون ہیلیم اوزون اور زینون۔ اس فہرست میں گیسوں کے نام ان کی گھٹتی ہوئی مقداروں کی مناسبت سے ترتیب دئیے گئے ہیں۔ سب سے کم مقدار زینون کی ہے جو دس کروڑ مکعب فٹ ہوا میں صرف ۹ مکعب فٹ ہے لیکن اس کے باوجود کرہ ہوائی میں آکسیجن کی تیزی کو ہلکا کرتا ہے۔ یہ دوسرے عناصر کے ساتھ ذرا مشکل ہی سے ترکیب کھاتی ہے اسی لئے دھاکو اشیا زیادہ تر اسی کے مرکب ہوتے ہیں۔ ہم ہوائی گیسوں کے کیمیائی خواص پر وقت صرف کرنا نہیں چاہتے۔ تقریباً ہر پڑھا لکھا آدمی ان سے واقف ہے یا ہو سکتا ہے۔ البتہ یہ بتانا مناسب سمجھتے ہیں کہ آرگون جو کسی عنصر سے بھی میل نہیں رکھتی۔ ان دنوں برقی چراغوں کے گولوں میں بھری جاتی ہے، جو عام طور پر گیس بھرے گولے کہلاتے ہیں۔ اس سے وہ جلد خراب ہونے نہیں پاتے۔ کیا عجب کہ آگے چلکر کرپٹون اور زینون بھی اس کام میں استعمال ہوں۔

ہیلیم گیس اس لحاظ سے بھی ممتاز حیثیت رکھتی ہے کہ اس کو سر نارمن لاکیئر نے اٹھارہ سو پینسٹھ سنہ عیسوی میں زمین پر دریافت ہونے سے پہلے آفتاب کے ضیائی کرہ میں (جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے) طیف پیما کے ذریعہ دریافت کیا۔ زمین کے کرۂ ہوائی میں سر ولیم ریمزے نے ۱۸۹۵ء میں اس کا پتہ چلایا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ وہ ریڈیم، یورنیم، تھوریم وغیرہ جیسے نابکار عناصر کے جواہر کے تکسر یعنی از خود شکست و ریخت ہونے سے خارج ہوتی ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ میں بعض جگھوں پر زمین میں گہرے سوراخ کھودے گئے ہیں۔ جن میں سے یہ گیس بکثرت برآمد ہوتی ہے۔ اور چونکہ ہیڈروجن کے سوا باقی تمام گیسوں سے ہلکی اور اشتعال ناپذیر ہے۔ اس لئے ہوائی جہازوں کو کرۂ ہوائی میں تیرانے کی غرض سے

ڈبوں میں بھر کر استعمال کی جاتی ہے۔

کرۂ ہوائی میں ہیلیم بیرونی فضا سے بھی داخل ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی طرف دنیائے سائنس نے اب تک بہت کم توجہ کی ہے۔ جب شہاب ثاقب ہوا میں جلکر خاک ہو جاتے ہیں تو ان کی ہیلیم ساری کی ساری ہوا میں مل جاتی ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ایک شبانہ روز میں کم از کم بیس لاکھ شہاب ثاقب ہمارے کرۂ ہوائی میں جذب ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کی مجموعی کمیت سے زمین کے ٹھوس حصہ میں لکھوکھا برس میں بھی کوئی قابل لحاظ اضافہ نہیں ہوتا۔ تاہم گیس فضا میں ہیلیم کی مقدار ضرور کسی قدر بڑھ جانی چاہئے آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ اس درآمد کے باوجود ہوا میں ہیلیم کا تناسب کیوں مستقل رہتا ہے۔

نیون کے دلفریب سرخ رنگ کے برقی چراغوں سے ہر شہری واقف ہے اس لئے وہ بکثرت تشہیر کے کاموں میں استعمال ہو رہی ہے۔ کرۂ ہوائی کا دباؤ اگرچہ ابن ہیثم کو اچھی طرح معلوم تھا لیکن اس کی صحیح پیمائش ٹور یچلی نے سترہویں صدی کے ابتدائی قرن میں کی۔ اور رابرٹ بائل نے اس کے تیسرے قرن کے شروع میں ہوا کے پچکاؤ سے متعلق اپنا مشہور کلیہ دریافت کیا۔

سطح زمین کے قریب ہم دیکھتے ہیں کہ تمازت آفتاب سے ہوا میں نقل و حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس طرح طوفان باد و باراں کرہ ہوائی کی گیسوں کو باہمدیگر خوب ملائے رکھتے ہیں۔ اس لئے سات آٹھ میل کی بلندی تک ہوا کی کیمیائی ترکیب میں کوئی فرق نہ آنا تعجب کی بات نہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ کوہ ایورسٹ کی ساڑھے پانچ میل کی بلندی طے کرنے کے بعد کرہ ہوائی کا آبی بخار تقریباً سب کا سب برف وغیرہ کی شکل میں خارج ہو جاتا ہے اور سات میل کی بلندی پہ تو اس کا شائبہ ہی رہتا ہے۔
لیکن انسان کو لئے ہوئے یا اس کے بغیر اڑنے والے غباروں کے ذریعہ مختلف بلندیوں کی ہوا کے جو نمونے دستیاب ہوئے ہیں ان کی تشریح سے پتہ چلتا ہے کہ ساڑھے بارہ میل کی بلندی تک بھی ہوا کی کیمیائی ترکیب میں کوئی فرق نہیں آتا۔ البتہ اس کے اوپر آکسیجن کی کسی قدر کمی اور ہیلیم کی بیشی محسوس ہونے

لگتی ہے۔ شاید یہاں یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ اسٹیونیز نے ۱۱ر نومبر ۱۹۳۵ء کو غبارہ میں ½ ۱۳ میل بلندی تک پرواز کی اور ایک خالی از انسان امتحانی غبارہ رعینر کی نگرانی میں بمقام اشٹنگارٹ ۳۱ر جولائی ۱۹۳۴ء کو ۱۹ میل بلندی کی ہوا کی خبر لے آیا۔ طیارہ کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ بلند پرواز رزیزی نے ۲۲ر اکتوبر ۱۹۳۸ء کو کی جو ½ ۱۰ میل سے متجاوز نہ ہو سکی۔

امتحانی غباروں کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ بلندی کے ساتھ تپش میں کمی صرف ایک معین بلندی کی فضا تک ہی مشاہدہ ہوتی ہے جو ٹروپوپاز کہلاتی ہے۔ خط استوا پر اس کی حد ساڑھے دس میل ہے اور جوں جوں مقام کا عرض بلد بڑھتا جاتا ہے یہ بلندی گھٹتی ہے اور قطبین پر سات میل سے بھی کمتر رہ جاتی ہے۔ اس کے بعد کوئی تیس میل بلندی تک تپش میں نمایاں کمی نہیں محسوس ہوتی۔ یہ فضا اسٹریٹوسفیر کہلاتی ہے اس کے اوپر تپش بجائے گھٹنے کے بڑھنے لگتی ہے۔

طبیعی مشاہدات سے پتہ چلتا ہے کہ اس فضا کے اوپر اوزون کی ایک تپلی پرت ہے جو آفتاب کے بنفشی رنگ سے کمتر طول موج والی شعاعوں کو جذب کر لیتی ہے اور اس طرح ہماری آنکھوں کو ان کے مضر اثر سے بچاتی ہے ورنہ سب آنکھیں اندھی ہو جاتیں۔ اوزون آکسیجن کا ایک دوسرا اور اس سے زیادہ کیمیائی قابلیت والا روپ ہے جس کا سالمہ بجائے دو جواہر کے تین جواہر پر مشتمل ہے۔ جس بلندی پر ہوا کی تپش میں اضافہ شروع ہوتا ہے یعنی اسٹریٹوسفیر کے ختم پر وہیں سے غیر معمولی جدت کی آوازیں بھی جو سطح زمین سے منتشر ہوتی ہیں منعکس ہو جاتی ہیں۔ یورپ کی گذشتہ بڑی جنگ میں جب فلینڈرز کے میدانوں میں توپیں سر ہوتی تھیں تو ان کی آواز آبنائے برطانیہ میں نہیں سنائی دیتی تھی۔ لیکن اس سے بھی زیادہ دور مقاموں جیسے انگلستان کے وسطی خطوں کے باشندے اس کو صاف طور پر سن پاتے تھے۔ یہ معما اس وقت حل ہوا جبکہ بلند پرواز امتحانی غباروں کے ذریعہ اسٹریٹوسفیر کی بالائی فضا میں تپش کی ترقی کا پتہ چلا۔ اس ترقی تپش کی وجہ سے آواز کی موجیں مڑی چلی جاتی ہیں اور بالآخر منعکس ہو کر نیچے اتر آتی ہیں۔ اب ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ ۱۰۰۰ کیلو میٹر یعنی ۶۲۰ میل کی بلندی پر ہوا کی تپش ۶۰۰ درجہ مئی ہے۔ سابقہ جنگ میں جرمنی کی "بگ برتھا" یا پیرس پر گولے برسانے والی توپ کی دوری زد کا راز بھی تھا کہ اس کے گولے اسٹر ٹوسفیر میں ۲۴ میل بلندی سے گزرتے تھے۔

شہاب ثاقب کی روشنی اور ان کی بلندی کے مطالعہ سے بھی لنڈیمان اور ڈاسن نے ۱۹۲۲ء میں نتیجہ اخذ کیا کہ اسٹر ٹوسفیر کے اوپر تپش بڑھنی چاہئے تاکہ اس کے اوپر کی ہوا ایک زیادہ کثافت کے خطہ کو سہار سکے ورنہ جس بلندی پر شہاب ثاقب دہکنے لگتے ہیں قلت کثافت کی وجہ سے دہک نہ سکیں گے۔

پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ پچاس ساٹھ میل کی بلندی پر ہوا کا جسم بالکل ساکن ہے اگرچہ اس کے سالمات منفردہ طور پر نظریہ تحرک کے بموجب ادھر ادھر ضرور اڑتے پھرتے ہیں لیکن شہاب ثاقب کی منور لکیروں کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ یہاں کی ہوائیں اچھی خاصی رفتار سے مختلف سمتوں میں حرکت کرتی ہے۔ شہاب ثاقب کوئی سو سوا سو میل کی بلندی پر دھکنے لگتے ہیں اور ساٹھ ستر میل کی اونچائی پر پہنچکر عموماً بجھ جاتے ہیں۔ پچاس ساٹھ میل کی بلندی پر بعض اوقات راتوں میں روپہری رنگ کے چمکتے ہوئے ابر بھی دکھائی دیتے ہیں جن کی ماہیت اور پیدائش کا راز ابھی حل نہ ہو سکا۔

لاسلکی خبر رسانی کے ابتدائی دور میں جب دریافت ہوا کہ اس کی موجیں زمین کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک باوجود اس کی کروی شکل کے منتقل ہوتی ہیں تو یہ ماننا پڑا کہ وہ بھی فضا کی ایک کافی بڑی بلندی پر پہنچ کر منعکس ہو جاتی ہیں اس خطہ کو ہیوی سائڈ کنیلی طبقہ یا ای لیئر کہتے ہیں جو عموماً ۰۰ میل کی بلندی پر واقع ہے یہاں ریڈیو کی بڑی موجیں ہی منعکس ہوتی ہیں۔ انعکاس کا سبب ہوا ۰۰ کا ریونائزیشن ہے یعنی اس کے جواہر کے منفی برق والے ذرات (الیکٹروں) مثبت برق والے ذرات (پروٹون) سے جدا ہونے لگتے ہیں۔ پس ریڈیو کی موجیں سیدھا جانے کے عوض مڑ کر بالآخر نیچے اتر آنے لگتی ہیں اسی وجہ سے اس خطہ کو ایونوسفیر بھی کہتے ہیں۔ ۱۴۰ میل کی بلندی پر ایپلٹن طبقہ یا (ایف) لیئر شروع ہوتا ہے

جہاں سے چھوٹے طول کی لاسلکی موجیں منعکس ہوتی ہیں۔

ایسے کئی تجربے کئے جا چکے ہیں جن میں ایک مقام سے بھیجا ہوا لاسلکی پیام زمین کے سارے محیط کے گرد کئی مرتبہ چکر لگا کر پھر اسی مقام پر صدائے بازگشت کی طرح بار بار سنائی دیتا ہے۔ ریڈیو کی موجوں کی رفتار نوری کی رفتار یعنی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی ثانیہ ہے۔ اس حساب سے فوراً معلوم ہو سکتا ہے کہ ریڈیو کی موجیں زمین کے اطراف کتنے بار چکر لگا کر واپس آئیں۔

بالائی ہوا کے سکون اور پست تپش کے غلط مفروضوں کی بنا پر پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ کرہ ہوائی میں پانچ چھ سو میل کی بلندی پر ہیڈروجن اور ہیلیم کے سوا باقی سب اجزا مقر رہونگے۔ لیکن طیف نمائی مشاہدات صاف بتاتے ہیں کہ یہاں بھی نیٹروجن اور آکسیجن ہی موجود ہیں مگر نہایت رقیق حالت میں۔ ہماری زمین کے کرۂ ہوائی کے سالمات کی رفتار فرار صفر درجہ مئی پر ۷ میل فی ثانیہ ہے۔ اگر رفتار سالمات اس کے پانچویں حصہ یعنی ۱ء۴ میل فی ثانیہ سے کمتر ہو تو سالمے زمین کے دائرہ کشش سے کبھی بھی باہر نہ جا سکیں گے ہیڈروجن کے سالمات سب سے زیادہ تیز رفتار ہیں لیکن ان کو بھی اس معیاری رفتار تک پہنچنے کے لئے ۸۸ درجے مئی تپش درکار ہے۔ صفر درجہ پر ان کی حقیقی جذر اوسط مربع رفتار صرف ۱ء۱۵ میل فی ثانیہ ہے پس واضح ہے کہ موجودہ حالت میں سطح زمین کے قریب کسی گیس کا سالمہ فرار نہیں ہو سکتا لیکن کرہ ہوائی کے انتہائی بلند خطوں سے ہیڈروجن تھوڑی بہت اب بھی فرار ہو رہی ہے۔

ہیلیم کی جذر اوسط مربع رفتار صفر درجہ مئی پر ۰ء۸۲ میل فی ثانیہ ہے جو ۱ء۴ میل سے بہت کم ہے لیکن ہمیں یقین ہے کہ اس وقت بھی ہیلیم کرۂ ہوائی سے غائب ہوتی جا رہی ہے اور اگر زمین کے تابکار اشیاء اور شہاب ثاقب سے اس کی تلافی نہ ہوتی تو اس کی مقدار مسلسل گھٹتی چلی جاتی۔ جس ذریعہ سے ہیلیم کے سالمات کی رفتار فواری رفتار سے بڑھ جاتی ہے اس کی تحقیق نہایت دلچسپ ہے۔ ہم فنی دشواریوں کے باوجود اس کو نہایت آسان طریقہ پر سمجھا سکتے ہیں۔ کرۂ افق کے انتہائی خوشنما مظاہر میں قطبین کی

روشنی ہے جو زیادہ تر زمین کے شمالی و جنوبی مقامات پر اندھیری راتوں میں ابر سے پاک فضا میں مشاہدہ ہوتی ہے۔ آسمان پر زمین کے مقناطیسی محور کے قطبین کے گرد ایک منور تاج نظر آتا ہے جس کا رنگ کبھی گلابی ہوتا ہے اور کبھی بنفشی۔ روشنی کبھی جھالروں یا پردوں کی شکل میں آویزاں نظر آتی ہے۔ یکایک بجلی کی طرح کوندتی ہے۔ آن کی آن میں مدہم پڑ جاتی ہے اور پھر فوراً تازہ دم ہو کر آنکھ مچولی کھیلنے لگتی ہے۔ بعض اوقات یہ تماشا کمتر عرض بلد والی فضاء میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ ۲۵ جنوری ۱۹۳۸ء کی رات کو انگلستان کے سواحل پر اس کا جلوہ انتہا درجہ دلکش بیان کیا گیا جس کی تصدیق اس کے فوٹو گرافوں سے ہوتی ہے ۱۸۷۰ء میں یہ مظہر مصر اور ہندوستان میں بھی دکھائی دیا۔ ۲۵ ستمبر ۱۹۰۹ء کی شب کو آسٹریلیا اور سنگاپور جیسے مقامات پر جو خطِ استوا سے صرف ایک درجہ شمال میں واقع ہیں اور ۱۹۲۱ء میں جنوبی بحر الکاہل کے جزائر ساموا میں جس کا عرض بلد ۱۴ درجہ جنوبی ہے اس کا جلوہ مشاہدہ ہوا۔

قطبی نور جو زمین کے سایہ میں دکھائی دیتا ہے نیلگوں ہے اور اس کا محل وقوع ۶۰ یا ۷۰ میل کی بلندی پر ہے۔ کسی مقام پر سورج افق سے کافی نیچے اتر آنے پر بھی زمین کی سطح سے چھ سو میل بلندی پر کی ہوا اس کے نور سے مستفیض ہو سکتی ہے اور اس وقت بحالتِ شب مقام مذکور پر جو قطبی روشنی مشاہدہ ہوتی ہے اور بھی زیادہ لطف اندوز ہوتی ہے اس کا رنگ گلابی ہے اور اس کے طیف میں آکسیجن اور نیٹروجن کے ایسے خطوط بھی مشاہدہ ہوتے ہیں جو عام طور پر ان گیسوں کی معمولی کثافت کی حالت میں ممنوع متصور ہیں۔ چھ سو میل کی بلندی پر ہوا اتنی رقیق ہے کہ سالمات و جواہر کا تصادم کبھی آدھے ثانیہ سے لیکر ۱۰۰ ثانیوں تک معطل رہتا ہے۔ سالمات یا جواہر (خصوصاً آکسیجن کے) جب نور کے ایک مخصوص طیفی خط کی توانائی کو خارج کر کے مجازاً مدت ہائے مصرحہ تک سستا لیتے ہیں تو کہیں دوسرے خط کی توانائی خارج ہو سکتی ہے۔ لیکن عین اس وقت اگر ہیلیم کا کوئی بھٹکتا ہوا سالمہ ان سے ٹکرا جائے تو آکسیجن کا جوہر بجائے طیفی خط کے ذریعہ اپنی توانائی کو خارج کرنے کے ہیلیم کے سالمہ کو اس شدت کی ضرب لگاتا ہے کہ وہ فراری رفتار کو

زیادہ سرعت کے ساتھ زمین کے دائرہ اثر سے باہر نکل پڑتا ہے اور ہمیشہ کے لئے زمین کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے

اندھیری راتوں میں ابر سے خالی آسمان پر جو روشنی دکھائی دیتی ہے وہ فقط ستاروں ہی کی تنویر سے نہیں پیدا ہوتی اور نہ منطقۃ البروج کے نور ہی تک محدود ہے بلکہ ہوا میں دن بھر کی جذب شدہ آفتاب کی روشنی ایک دوسرا جنم لیکر رونما ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے فوٹو گرافی کی تختی پر آکسیجن اور نیٹروجن کے ممنوعہ طیفی خطوط قطبی نور کے خطوط کی طرح اپنا اثر دکھاتے ہیں۔ ایسے نور کے لئے غیر قطبی نور نام تجویز ہوا ہے۔

اس تقریر کے آغاز میں کرۂ ہوائی کے کیمیائی اجزا کی جو تفصیل بتائی گئی وہ صرف دورِ حاضر ہی سے متعلق ہے۔ زمین کا مادہ جب آفتاب سے گیس کی شکل میں نکل کر منجمد ہونے لگا تو اس میں وہ تمام عناصر اسی تناسب میں موجود تھے جو آفتاب کے ضیائی کرہ میں ہیں۔ لیکن بہت جلد تیزی تپش کی وجہ سے مستقل گیسوں کے اکثر سالمات فرار ہو گئے۔ جب تک زمین کافی ٹھنڈی نہ ہولی۔ اس کے گرد کرہ ہوائی پیدا نہ ہو سکا۔ بالآخر جو کرہ ہوائی پیدا ہوا وہ زیادہ تر آبی بخار اور کاربن ڈائی آکسائیڈ ہی پر مشتمل تھا۔ آبی بخار رفتہ رفتہ سمندروں میں تبدیل ہوا اور اس کے بعد سے نباتات کا دور دورہ شروع ہوا۔ آفتاب کے کیمیائی شعاعوں کے زیر اثر نباتات ہوا کی کاربن ڈائی آکسائیڈ سے کاربن لیکر آکسیجن کو آزاد کرنے لگے اور اس طرح حیوانات کی زندگی کا سامان تیار ہونے لگا۔

تلخیص وترجمہ

ترکی سنہ ۱۹۴۰ء سے

(۴)

ذرائع رسل ورسائل

ریلوے لائن | موجودہ ریلوے لائن اور سڑکیں جو رسل ورسائل کا ذریعہ ہیں اُن کا نقشہ صفحہ۶۴ پر دیا گیا ہے
اس موقع پر صرف یہ تبلانا ہے کہ سنہ ۱۹۴۰ء سے لے کر آج تک اس سلسلہ میں کتنی پیمائشیں اور توسیعات
بروئے کار آئیں۔ جیسا کہ ہم گذشتہ مضمون کے ابتداء میں یہ بیان کرچکے ہیں کہ استنبول بغداد ریلوے
کے باقی ماندہ حصہ کی جو موصل۔ بیجی (عراق) کے درمیان ہے سنہ ۱۹۴۰ء میں تکمیل ہوچکی تھی۔ اگست سنہ ۱۹۴۱ء
میں اطلاع ملی کہ العزیز اور سرحد ایران توسیع شدہ لائن کی پیمائش مکمل ہوچکی تھی اور پہلے حصہ
میں ستر کلومیٹر یعنی العزیز سے ئے کرپالو تک کام شروع ہوگیا تھا اور مزید دوسرے حصہ کے نوّے
کلومیٹر میں جو پالو اور کیپاکُر کے مابین واقع تھے ٹھیکے دیدیے گئے تھے۔ فروری سنہ ۱۹۴۲ء میں ریلوے لائن
کا یہ سلسلہ کیپاکُر تک پہنچ چکا تھا اس لائن کی لمبائی جو موس سے ہوکر گذریگی تقریبًا ۵، ۵ کلومیٹر ہوگی۔
مئی سنہ ۱۹۴۰ء میں دیار بکر اور جھیل وان تک کا ایک دوسرا نقشہ تیار کیا گیا اور جھیل کو عبور کرنے کے لیے
کشتیوں کا باضابطہ انتظام کیا گیا۔ فروری سنہ ۱۹۴۲ء میں دیار بکر سیزر لائن کا کام ختم ہوچکا تھا اور یہاں سے
ستر کلومیٹر آگے یعنی سامان تک ریل کی لائن بچھائی جاچکی تھی۔ اور لائن کا یہ حصہ آمد ورفت کے لیے کھُل
گیا تھا۔ یہ لائن رامنداغ تیل کے اس چشمے کے کام آتی ہے (جس کا تھوڑے ہی دن ہوئے پتہ چلا ہے)
اور جو دریائے باتمان کے علاقہ میں واقع ہے، یہ دریائے دجلہ کا ایک معاون شمار ہوتا ہے۔ فیلیوس،
زونگولداک۔ اریگلی لائن کی توسیع جو کوسلو کو جاتی ہے۔ اُمید کی جاتی تھی کہ یہ سنہ ۱۹۴۲ء کے آخر تک ختم

ہو جائیگی۔ سیواس اور ارض روم والی لائن جولائی ۱۹۴۱ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی تھی۔ جولائی ۱۹۴۱ء میں ایک ایسی لائن کی پیمائش ہو رہی تھی جس کا نام شمالی لائن رکھا جاتا اور جو ارض روم اور استنبول کے مابین ہوگی اور اداپازاری۔ بولو۔ ازمیت۔ حیدر پاشا۔ سوہیوجق۔ توسیہ۔ گموشیو کائے۔ مرزیفان اماسیہ اور ترکان ہو کر گزریگی۔ اسی سلسلہ میں ایک دوسری لائن کی پیمائش کی اطلاع ملی تھی جو اکتوبر ۱۹۴۰ء میں ہو رہی تھی اور جو مودانیہ اور آفشوگول کے مابین ہوتی۔ اگست ۱۹۴۱ء میں اس نوعیت کے ابتدائی کام باسویوک سے لے کر برصہ تک کی لائن کے لیے پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے تھے۔

سڑکیں | جمہوری دور میں تقریباً تین ہزار کلو میٹر لمبی سڑکیں بنائی گئی ہیں اور ان میں سے ۳۵ کلو میٹر ۱۹۳۸ء میں تیار ہوئیں۔ اس سلسلہ میں مطلوبہ رقم ۱۹۴۱ء کے میزانیہ میں پاس کی گئی تھیں اور ایڈریانوپل اور قرقلریلی کے درمیان کی سڑکوں کی مرمت بھی کی گئی اور اُسے جدید طریقہ پر درست کیا گیا ۱۹۴۱ء میں یہ اطلاع ملی تھی کہ ترابزون سے لے کر سرحد ایران تک جو سڑک ارض روم ہو کر گزرتی ہے اُس کی تکمیل ۱۹۴۲ء تک ہو جائیگی۔ اُسی وقت یہ بھی معلوم ہوا تھا کہ بطلس اور کرتلان کے درمیان ایک سڑک زیر تعمیر تھی جو سائرت سے ہو کر گزرتی تھی۔ اسی سال موٹر کی آمد و رفت کے لیے استنبول اور انقرہ کے درمیان ایک دوسری سڑک کی تکمیل کی توقع تھی یہ سڑک ازمیت اداپازاری اور بولو ہو کر گزرتی ہے۔ جون ۱۹۴۲ء میں حکومت نے سلیفکہ سے لے مرسین۔ ترسوس اور ادولو کسلا تک ایک پختہ تارکول کی سڑک تیار کرانے کے سلسلہ میں ٹھیکے دینے کا اعلان کیا تھا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ۱۹۳۹ء کے تخمینے کے مطابق دس ہزار تین سو ستھر میل کی وسعت میں سے ۴۴۳۸۰ میل میں پھیلی ہوئی سڑکوں کو مرمت کی ضرورت تھی۔

ہوائی راستے | استنبول، انقرہ اور ازمیر کے درمیان ہوائی جہاز چلتے ہیں لیکن یہ راستے ماہ نومبر یعنی موسم سرما میں بند ہو جاتے ہیں۔ نومبر ۱۹۴۱ء میں اطلاع ملی تھی کہ ۱۹۴۲ء میں العزیز سے جہاں ایک جدید طیارہ گاہ تیار ہو چکی تھی ایک نئی ہوائی سروس کھل جائیگی۔

نقشہ حکومت ترکیہ
پیمانہ میل
ہوائی مستقر
تیل کا تل
چشمہ تیل
سڑک پختہ
ریلوے لائن
رومانیا
بلغاریہ
بحر اسود
قفقاز
بحر روم
شام
عراق
ایران

بندرگاہیں | شاید یہ امر دلچسپی سے خالی نہ ہو کہ ماہ ستمبر سے لے کر ماہ مئی تک ٹرکی کی بحر اسود کے بندرگاہوں میں سے کوئی بندرگاہ خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ یہاں کی پُرسکون فضا صرف ایک گھنٹہ میں ایک نہایت خوفناک طوفان میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اس ساحل پر ارگلی اور سینوپ بہت ہی محفوظ بندرگاہیں۔ ارگلی شمال کی جانب سے محفوظ ہے اور سینوپ منجمد لاوا کی چٹانوں سے۔ یہاں سمسون ریلوے کا ایک اہم کاروباری نقطہ ہے لیکن یہاں آنے والے باربرداری کے جہاز ساحل سے دور کھڑے ہوتے ہیں اور مال چھوٹی چھوٹی موٹر کشتیوں میں اُتارتے ہیں۔

فوج | اگرچہ ترکی اس وقت کسی ملک سے برسرپیکار نہیں ہے لیکن اس کی فوج تقریباً جنگی دور کی تعداد کے قریب قریب ہے۔ فوج کی تعداد تقریباً پانچ لاکھ سپاہیوں پر مشتمل ہے۔ تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے ۱۹۴۲ء میں فوجی خدمت کے لیے قید عمر میں تین سال کی تخفیف کر دی گئی یعنی اب بیس سال کے نوجوان فوجی خدمت کے لائق شمار کیے جاتے ہیں اور خدمت کی مدت چھبیس سال ہے۔ اور اب بہت سے ایسے لوگ جو پہلے فوجی خدمت سے بری کر دیے گئے تھے لام پر بلا لیے گئے ہیں۔ اس وقت ترکی تقریباً بیس لاکھ فوج اکٹھی کر سکتی ہے۔ فوج اس وقت گیارہ رسالوں (جو ۲۳ ڈویژن کے برابر ہے) ایک بکتر بند بریگیڈ تین سوار ڈویژن اور سات قلعہ بند فوجوں کے دستوں پر مشتمل ہے۔

بحری فوج | ۱۹۳۹ء میں برطانیہ سے جتنے جنگی جہاز خریدے گئے تھے ان میں ۵۰ فیصدی مئی ۱۹۴۲ء تک ترکی پہنچ چکے تھے۔ پہلے یہ طے پایا تھا کہ ان جنگی جہازوں کو خود ترکی کے ملاح برطانیہ جا کر لائینگے لیکن جب "رفاہ" کو جو ترک ملاحوں کا ایک دستہ لے کر برطانیہ جا رہا تھا، ساحلِ ترکی کے قریب تارپیڈو کا نشانہ بنا کر ڈبو دیا گیا تو خود برطانوی ملاحوں نے تباہ کن (۱۳۶۰ ٹن) دو آبدوز کشتیاں (۶۸۳ ٹن) دو سُرنگیں بچھانے والے جہاز (۳۵۰ ٹن) اور چند دوسرے قسم کے جہاز اور کشتیاں اسکندرونہ کے بندرگاہ پر پہنچا کر حکومت کے حوالے کیا۔ نقصانات سے پہلے ترکی کی بحری فوج ایک جنگی جہاز دو ہلکے

گشتی جہاز جو ۱۹۳۰ء میں تیار ہوئے تھے اور اُن میں سے ایک فوج کی تربیت کے لیے استعمال ہوتا ہے)
چھے تباہ کن، گیارہ آبدوز کشتیاں دو ہلکی کشتیاں تین موٹر تارپیڈو کشتیاں، تین سرنگیں ہٹانے والے
اور پانچ سرنگیں بچھانے والے جہاز، دو چھوٹے جنگی جہاز، دو سرنگیں ہٹانے والی چھوٹی کشتیاں ایک
پیمائش کرنے والا جہاز، ایک تیل لیجانے والا جہاز اور ایک کوئلہ لیجانے والے جہاز پر مشتمل تھی جولائی ۱۹۴۲ء
میں آبدوز کشتی سلداری (۱۲۰۰ ٹن) ایک حادثہ میں درِ دانیال کے قریب ڈوب گئی اور اسی ماہ میں تیل
لیجانے والا جہاز انطارس (۳۰۰۰ ٹن) تارپیڈو کا نشانہ بننے کے بعد طرابلس کے ساحل پر جا لگا۔ برطانیہ
سے جہازوں کے بھیجنے کے بعد اب بحری فوج کی تعداد میں کافی اضافہ ہو گیا ہوگا

ہوائی فوج | ترکی کی موجودہ ہوائی طاقت کی کوئی معتبر تعداد موجود نہیں ۱۹۴۰ء میں طیاروں کی تعداد ۳۷۰
تھی اور ہوا بازوں کی تعداد ۵۰۰ ۸ لیکن اس وقت طیاروں کی تعداد ۱۹۴۰ء سے کہیں زیادہ ہوگی۔
اس وقت ادانہ، انقرہ، اسکی شہر، استنبول، قونیہ، اڈریانوپل، ازمیر اور العزیز میں ہوائی اڈے ہیں
اور جولائی ۱۹۴۱ء میں یہ اطلاع ملی تھی کہ سمسون، سیواس، افیون قرہ حصار میں نئے ہوائی اڈے چند
ماہ میں تیار ہو جائینگے، ہوائی طاقت براہِ راست جنرل اسٹاف کے تحت ہے۔ ایک انجمن طائر ترکی
کے نام سے ۱۹۳۵ء میں بنائی گئی تھی تاکہ عوام میں ہوا بازی کا اشتیاق پیدا کیا جائے۔ ملک کے ہر گوشے
میں اس انجمن کے کیمپ ہیں اور اس کے ذریعہ ہزاروں مردوں اور عورتوں کو ہوا بازی، ہوائی
چھتریوں سے اُترنا اور گلائڈنگ سکھا دی گئی ہے۔ ترک ہوا بازوں کے کئی دستے برطانیہ میں تربیت
حاصل کرنے کے لیے گئے تھے اور مئی ۱۹۴۲ء میں ۲۲ ہوا بازوں کا ایک چھوٹا سا دستہ تربیت حاصل
کرنے کے لیے استنبول سے انگلینڈ روانہ ہوا تھا۔

تجارتی جہاز | ۱۹۳۹ء میں ترکی کے تجارتی ہوائی جہازوں کی تعداد ۱۸۵ تھی (مجموعی وزن ۲۲۴۴۶۱ ٹن)
جولائی ۱۹۴۲ء میں اطلاع ملی تھی کہ بارتین میں چند پرائیوٹ کارخانوں نے تجارتی جہاز بنانے کا کام

شروع کیا تھا۔ آبدوز کشتی سلداری اور تیل لیجانے والے جہاز الفارس کے علاوہ (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) ترکی کے حسب ذیل جہاز آبدوز کشتیوں کے حملے سے غرق ہو چکے ہیں۔ شفق (۵۵۰۰ ٹن) اینسع (۲۲۰۰ ٹن) کینا قدری (۱۳۴۳ ٹن) اور دو چھوٹی ہلکی کشتیاں (۳۰۰ ٹن) ایک موٹر کشتی شنکایا اور ایک چھوٹا اسٹیمر ینیجی۔

<u>پریس</u> | ترکی کے صحافی وفد کے پیش نظر ترکی کے چند اہم اخبارات کا ذکر شاید دلچسپی سے خالی نہ ہوگا اس وفد میں ایم یالشین۔ ایم اسمر (سیاسی نامہ نگار اولوس) ایم سرتل، ایم داور اور ایم بلیان شریک تھے جمہوریت (اڈیٹر ایم نادی) تصویر افکار اور سون پوستہ جرمنوں کے حامی ہیں۔ جمہوریت کی سب سے زیادہ اشاعت ہے۔ اقدام (اڈیٹر ایم داور) میں پروفیسر بلبن محوریوں کے مشہور حامی کے مضامین شائع ہوتے ہیں اور یہ اخبار مجموعی حیثیت سے برطانیہ سے زیادہ محوریوں کا حامی ہے برطانیہ کے حامیوں میں ینی صباح (اڈیٹر ایم یالشین) اور شام کو نکلنے والا اخبار حبر ہے۔ ایم یالشین اتحادیوں کے زبردست حامی ہیں۔ اگرچہ وہ جب کبھی ضرورت سمجھتے ہیں اتحادیوں کی سخت نکتہ چینی کرتے ہیں۔ وطن (اڈیٹر ایم بلیان۔ سون تلغراف (اڈیٹر ایم بنیجی) بھی برطانیہ کے حامی ہیں۔ تان (اڈیٹر سرتل) مجموعی حیثیت سے اتحادیوں کی حمایت کرتا ہے۔ اولوس (اڈیٹر ایم عطائی) ایک نیم سرکاری اخبار ہے اور حکومت کا ترجمان خیال کیا جاتا ہے۔ اقشام (اڈیٹر ایم صادق) شام کو نکلتا اور وقت ایک غیر جانبدار اخبار ہے۔ ایم یالشین اور ایم عطائی دونوں ایوان ملی کے رکن ہیں۔

ادبیات

ثمرات

جناب نہال سیوہاروی

قسمتِ دہرِ بے نقاب میرے مکاشفات میں
جلوہ نما ہیں لاکھ صبح ایک سیاہ رات میں

آئی ترانہ بار صبح محفلِ کائنات میں
محو ہے فرش ہو کہ عرش زمزمۂ حیات میں

نغمۂ کائنات ہوں، میں ہمہ تن حیات ہوں
نوحۂ زندگی نہ ڈھونڈ میرے تخیلات میں

لے ہی اڑیں برنگ بو مجھکو مری لطافتیں
میں نہ اسیر رہ سکا قید تعینات میں

ہاں وہی دل کہ آج ہے جور کش خزانِ غم
ایک ہی پھول تھا کبھی دامنِ کائنات میں

تو جسے جانتا ہے فخر، ہے وہ کھلا ہوا فریب
نام کا غزنوی نہ بن دہر کے سومنات میں

اے مہِ آسمانِ حسن، رخ سے اٹھا اٹھا نقاب
غرق ہو غرق اے زمیں جوشِ تجلیات میں

شیر دلوں کو عرصۂ کرب و بلا ہے آئینہ
جوہرِ زندگی ہے فاش معرکۂ ثبات میں

شرم سے ساز باز کیا جلوہ فگن ہو برملا
کوئی نہیں ترے سوا عرصۂ شش جہات میں

اے میرے شیخ خوش صفات بادہ ہی مانعِ نجات
ہر کوئی چارۂ حیات عالمِ ممکنات میں

عقل کا کیا چلے فسوں، بات خرد کی کیا سنوں
ڈوب چکا ہوں اے جنوں تیری تخیلات میں

یہ غم و درد کا وفور، رخ پہ اڑا اڑا سا نور
ہے کوئی نیشتر ضرور، سینۂ کائنات میں

رند ہر ایک غم سے پاک، چہرہ ہے مے سے تابناک
زاہدِ کم نظر ہلاک مسئلۂ نجات میں

عشق سے وہ دمِ کرم حسن کا دلبرانہ رم
اف وہ ادائے اجتنابِ عالمِ التفات میں

شاعرِ شکریں مقال، ہند کا مردِ باکمال
نغمہ سرا ہوا نہال گلکدۂ نہات میں

غزل

از جناب الم مظفر نگری

شمع بزم حسن ہم پروانۂ جاں باز ہم
محفلِ ہستی میں ہیں دنیائے سوز و ساز ہم

بربطِ حسرت کی ہیں ٹوٹی ہوئی آواز ہم
تو ہمیں سمجھے تو ہیں رازِ شکست ساز ہم

پھر کوئی بیتاب نغمہ مطرب بزم ازل
دیر سے بیٹھے ہوئے ہیں گوش بر آواز ہم

کائناتِ دل پہ باطل تھیں ہماری نازشیں
سخت شرمندہ ہوئے آج اے نگاہِ ناز ہم

پھڑ پھڑانے سے قفس کی تیلیاں ٹوٹیں تو کیا
اب یہ صدمہ ہے کہ کھو بیٹھے پر پرواز ہم

منزلِ جاناں کی جانب پاؤں بڑھتے ہی رہے
گو حرم اور دیر سے سنتے تھے اک آواز ہم

اڑ چلیں گلشن کی جانب آگئی فصلِ بہار
کیوں ہوں پابندِ قفس لے قوتِ پرواز ہم

اپنی گوناگوں حدیثِ غم سنانے کے لئے
ہر زباں میں دے رہے ہیں حسن کو آواز ہم

ایک غلط نغمے سے جس کے طور خاکستر ہوا
اپنے پہلو میں لئے ہیں وہ شکستہ ساز ہم

ہو گیا طے مسئلہ آغاز اور انجام کا
آپ ہی انجام ہیں اور آپ ہی آغاز ہم

بیکسی نے کر دیا اک دوسرا پیدا جرس
کارواں چلتا رہا دیتے رہے آواز ہم

بے کہے بھی ہو رہا ہے فاش رازِ دل الم
خلوت حسرت میں ہیں فریاد بے آواز ہم

دیارِ دوست پر

(عربی تاثرات)

از ڈاکٹر سید محمد یوسف ایم۔ اے پی۔ ایچ ڈی مسلم یونیورسٹی علیگڈھ

یہ دیارِ دوست کے مٹتے ہوئے آثار ہیں — دیکھکر جن کو مری آنکھیں یوں گریہ بار ہیں

یاد اس محبوب کی ہو دفن ان کھنڈرات میں — دل جگر جس کی جدائی میں مرے گلزار ہیں

آہ! یہ کیا کر دیا اے گردشِ شام و سحر — سچ ہے بیشک تیرے ہاتھوں یاں سبھی لاچار ہیں

آہ تو نے کیوں مٹاڈالا اس عشرت گاہ کو — اب نہ وہ ہنگامے باقی ہیں نہ وہ گھر بار ہیں

غم سے آتا ہے کلیجہ منہ کو جب کرتا ہوں یاد — ایک دن عشرت کدہ تھا اب جو بے دیوار ہیں

غزل

از جناب باقر رضوی

بیداد و جورِ حسن کا شکوہ نہ کیجئے — اپنے مذاقِ درد کو رسوا نہ کیجئے

ناوک فگن کی نیم نگاہی کا واسطہ — بے چینی و خلش کا مداوا نہ کیجئے

آنکھوں میں آکے قلب مرا خوں ہو نہ جائے — عارض کو آنسوؤں سے بھگویا نہ کیجئے

حاصل نہ ہوگا کچھ بھی بجز یاس و بے دلی — دنیا کی بات بات میں الجھا نہ کیجئے

ہو جائے الجھنوں سے نہ عادت گریز کی — عالم کوئی خیال سے پیدا نہ کیجئے

یہ ہے غنیمِ خواب و خور و دشمنِ طرب — کم بخت دل کے ناز اٹھایا نہ کیجئے

لوٹے نہ دلفریبیٔ حسنِ جہاں فروز — ہر چیز کو قریب سے دیکھا نہ کیجئے

بے رنگیٔ حیات و غمِ دہر کی قسم — رنگینیٔ بہشت گوارا نہ کیجئے

۱

معلوم نہیں کیوں!

جناب میر افق کاظمی امروہوی

(۱)

بیہوش، طرب کوش ہے، معلوم نہیں کیوں — غم لازمۂ ہوش ہے معلوم نہیں کیوں
بیہوش ہے، بیہوش ہے، معلوم نہیں کیوں — دل عشق میں خاموش ہے معلوم نہیں کیوں
پھر دل میں کوئی عزم ہے معلوم نہیں کیا — پھر سینے میں اک جوش ہے معلوم نہیں کیوں
ہر تارِ نفس پردۂ نغماتِ خفی ہے — دل بر بطِ خاموش ہے معلوم نہیں کیوں
صد درد بہ پہلو دل بیتاب ہے، پھر بھی — صد شوق در آغوش ہے معلوم نہیں کیوں
بیتابئ جذبات نہاں سے دلِ مضطر — اک محشرِ خاموش ہے معلوم نہیں کیوں
ہر چند کہ ہم خاک ہوئے راہِ وفا میں — وہ پھر بھی جفا کوش ہے معلوم نہیں کیوں
قربان ہوا عشق، مگر حسن کی دنیا — احسان فراموش ہے معلوم نہیں کیوں

آتی ہے افق پھر کوئی آواز کہیں سے؟
عالم ہمہ تن گوش ہے معلوم نہیں کیوں

(۲)

کونین فراموش ہوں معلوم نہیں کیوں — بیہوش بصد ہوش ہوں معلوم نہیں کیوں
آغازِ محبت کا مزہ یاد ہے لیکن — انجام فراموش ہوں معلوم نہیں کیوں

پھر ہے دلِ مایوس میں ہیجانِ تمنّا — پھر میں ہمہ تن جوش ہوں معلوم نہیں کیوں
اب زیست ہی میری ہمہ کیف و ہمہ مستی — صد میکدہ بردوش ہوں معلوم نہیں کیوں
احساسِ مسرت ہے نہ پروا مجھے غم کی — خود رفتہ و مدہوش ہوں معلوم نہیں کیوں
لب بند، زباں گنگ، نگاہیں متحیر! — اک پیکرِ خاموش ہوں معلوم نہیں کیوں
ہر چند وہ کرتے ہیں جفاؤں پہ جفائیں — میں پھر بھی وفا کوش ہوں معلوم نہیں کیوں
سب کچھ وہ کہے جاتے ہیں مجھکو سرِ محفل — اس پر بھی میں خاموش ہوں معلوم نہیں کیوں
یہ ذوقِ عطا جوششِ رحمت تو نہیں ہے؟ — ہر لحظہ خطا کوش ہوں معلوم نہیں کیوں
کیا نغمہ نواز آج بھی وہ سازِ ازل ہے؟ — اب تک ہمہ تن گوش ہوں معلوم نہیں کیوں
میخانہ الٹ دے مرے پیمانے میں ساقی — میں رندِ بلا نوش ہوں معلوم نہیں کیوں

ہر چند افقؔ لطف نہیں بزمِ سخن میں
میں پھر بھی سخن کوش ہوں معلوم نہیں کیوں

مسلمانوں کے ابتدائی سیاسی تخیل اور سیاست کی تاریخ

(History of Early Muslim Political Thought And Administration.

مصنفہ پروفیسر ہارون خاں صاحب شیروانی تقطیع کلاں ضخامت ۔ ۴۰۹ صفحات ٹائپ جلی اور روشن قیمت چھ روپے پتہ:۔ شیخ محمد اشرف صاحب کشمیری بازار لاہور۔

مسلمانوں نے دنیا کے مختلف اور وسیع و عریض حصوں میں عرصہ دراز تک بڑی شان و شوکت اور طمطراق سے حکومت کی۔ اور انفرادی طور پر بعض بعض حکمرانوں کا رویہ خواہ کچھ ہی رہا ہو لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ بحیثیت مجموعی ان حکومتوں کی بنیاد ایک مخصوص سیاسی تخیل اور نظام حکومت کے ایک خاص ذہنی خاکہ پر قائم تھی چنانچہ علماء سلف نے جہاں اور علوم و فنون پر تصنیفات کے عظیم الشان ذخیرے اپنی یادگار چھوڑے ہیں۔ سیاست طرز جہاں بانی اور نظام حکومت و سلطنت پر بھی انھوں نے کافی کتابیں لکھی ہیں لیکن اب جبکہ دنیائے علوم و فنون میں عظیم انقلاب پیدا ہو چکا ہے۔ اصطلاحات کچھ سے کچھ ہو گئی ہیں۔ پہلے جن چیزوں کو افسانہ سمجھا جاتا تھا اب ان کو مستقل علم و فن کے سانچے میں ڈھال لیا گیا ہے۔ تمدنی اور معاشرتی مسائل پر خالص علمی اور سائنٹفک طریقہ پر غور و خوض کیا جانے لگا ہے۔ اس بات کی ضرورت تھی کہ مسلمانوں کے سیاسی تخیل اور نظام حکومت کے خاکہ کا مطالعہ بھی جدید علم سیاست (Political Science) کی روشنی میں کیا جائے تاکہ موجودہ طرز فکر کے ساتھ خالص علمی انداز میں ان مسائل پر گفتگو ہو سکے مقام مسرت ہے کہ یہ سعادت بھی جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن کے صدر شعبۂ تاریخ و سیاست کے حصہ میں آئی تھی کہ انھوں نے اس موضوع پر ایک مفید، پر از معلومات۔ اور بصیرت افروز کتاب انگریزی زبان میں لکھ کر پیش کی

اور پنجاب کے مشہور پبلشر شیخ محمد اشرف صاحب نے اس کو شائع کرکے اپنی روایتی شہرت اور اسلام کی علمی خدمت کی کلاہِ افتخار میں ایک اور طرہ کا اضافہ کیا ہے۔

فاضل مصنف نے اس کتاب میں ادارہائے حکومت میں سے ہر ایک ادارہ پر الگ الگ گفتگو کرنے کے بجائے اپنی بحث کو صرف اسلامی مفکرین وارباب سیاست علمار کے افکار وآرا تک محدود رکھا ہے چنانچہ انھوں نے اس بارہ میں قرآن مجید کے احکام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنی زندگی کے سیاسی رخ پر روشنی ڈالنے کے بعد الگ الگ ابواب میں ابن ابی الربیع۔ فارابی۔ ماوردی، امیر کیکاؤس۔ نظام الملک طوسی امام غزالی۔ اور محمود گاوان کے سیاسی افکار، ان کے ماحول اور زندگی پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس التزام کی وجہ سے بحث کے متعدد ایسے گوشے تشنہ رہ گئے ہیں جو موضوع بحث کے ماتحت لائق ذکر تھے۔ تاہم کتاب اپنی موجودہ حیثیت میں بھی نہایت قابلِ قدر اور لائق مطالعہ ہے۔

افسوس ہے طباعت کے غایت درجہ اہتمام کے باوجود عربی عبارتوں میں اور کہیں کہیں انگریزی میں بھی غلطیاں کافی رہ گئیں ہیں، مثلاً صفحہ ۱۰۱ پر متنبی کے اشعار میں سے دوسرے مصرعہ میں استخطت کے بجائے " اسخطت" اور " ارجائہ" کے بجائے " ارضائہ" تیسرے مصرعہ میں " ھن " کے بجائے " من " ہونا چاہئے۔ اسی طرح صفحہ ۱۵۳ پر دوسرے مصرعہ میں " رحب المن راع " کے بجائے " رحب المن راع " اور " مصطغا " کی جگہ " مضطلعاً " ہونا چاہئے۔ صفحہ ۳۵ پر " ہزن حمیری " کی جگہ " یزن حمیری "۔ اسی طرح عمان (Amman) کے بجائے عمان (Uman.) اور عکاظ کے لئے انگریزی میں (Akad) کی جگہ (UKag) ہونا چاہئے۔ پھر صفحہ ۶۴ پر حضرت زینبؓ کو عبدالمطلب کی صاحبزادی لکھنا بھی صحیح نہیں ہے۔ آپ جحش کی بیٹی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپی زاد بہن تھیں۔ صفحہ ۱۰۹ کے حاشیہ میں مدینہ (Madinati) کی بجائے " مَدَنِیۃ " (Madaniyah.) اور صفحہ ۱۱۱ کے حاشیہ میں " المامردی " کی جگہ " الماوردی " ہونا چاہئے۔ پھر بعض جگہ انگریزی الفاظ بھی غلط چھپ گئے ہیں مثلاً صفحہ ۷ سطر ۳ میں

"His" کے بجائے ضمیر مونث "Her" ہونا چاہئے۔ یہ تو وہ غلطیاں ہیں جو کتاب کا مطالعہ کرتے وقت سرسری طور پر نظر میں آگئیں ورنہ غالب یہ ہے کہ اس نوع کی اور بھی غلطیاں ہوں گی۔ امید ہے کہ کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں ان کی اصلاح کردی جائیگی۔

احساس کمتری | از شیر محمد اختر صاحب تقطیع خورد ضخامت ۵۴ صفحات۔ کتابت وطباعت اور کاغذ عمدہ۔ قیمت ۸ ر پتہ مکتبۂ اردو لاہور۔

اس میں شبہ نہیں کہ احساس کمتری یا جذبۂ مرعوبیت کو بچوں کے مستقبل کی تعمیر و تخریب میں بہت بڑا دخل ہے۔ جو بچے کسی ناسازگار ماحول میں ترتیب پانے کی وجہ سے شروع میں ہی اس کا شکار ہوجاتے ہیں وہ جوان ہوکر بھی کارزار حیات میں نبرد آزما ہونے کی استعداد کھو بیٹھتے ہیں اور چونکہ آج کل کے ماں باپ عموماً اس کے اسباب سے واقف نہیں ہوتے اس لئے انھیں اس کی خبر بھی نہیں ہوتی کہ ان کی اولاد کس طرح احساس کمتری کے مرض میں مبتلا ہوکر اپنی بہترین صلاحیتوں کو برباد کررہی ہے۔ لائق مصنف نے اسی ضرورت کے پیش نظر انگریزی زبان کی چند کتابوں سے جو "نفسیات اطفال" اور عام فطرت انسانی کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ مدد لیکر اس مختصر سی کتاب کو اردو میں مرتب کیا ہے جس میں احساس فروتری کی چھوٹی بڑی خصوصیات۔ اس کے پیدا ہونے کے اسباب و بواعث اور پھر اس کے علاج پر مفید بحث کی گئی ہے کتاب موضوع کے اعتبار سے لائق مطالعہ اور انداز بیان کی حیثیت سے دلچسپ اور عام فہم ہے۔

۱۹۴۲ء کی منتخب نظمیں | تقطیع خورد ضخامت ۸۰ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۱۲ر شائع کردہ مکتبۂ اردو لاہور۔

اس مجموعہ میں ۱۹۴۲ء کی ان نظموں کا انتخاب ہے جو مختلف رسالوں میں شائع ہوچکی ہیں یہ نظمیں گنتی میں ۲۷ ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ جیسا کہ جناب مرتب نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے ان نظموں کو پڑھکر ان جدید رجحانات وشاعرانہ احساسات کا بیک وقت اندازہ ہوجاتا ہے جو مختلف اندرونی اور بیرونی

اثرات کے ماتحت اردو شاعری میں روز بروز نمایاں ہوتے جا رہے ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ ادبی اعتبار سے ہم اس مجموعہ کی تمام نظموں کو ۱۹۴۲ء کی بہترین نظمیں تسلیم نہیں کر سکتے۔ ن۔ م راشد اور میراجی کی شاعری کو تو ہم آج تک نہیں سمجھ سکے کہ اس کو ادب کی کس صف میں شمار کریں۔ تاہم جوش۔ روش۔ اختر الایمان۔ جذبی احمد ندیم قاسمی۔ اعجاز اور آزاد وغیرہم کی نظمیں ایسی ضرور ہیں کہ ان کو ۱۹۴۲ء کی بہترین نہیں تو بہتر نظمیں ضرور کہا جا سکتا ہے۔

سودائی از رشید اختر صاحب ندوی تقطیع خورد ضخامت ۲۲۳ صفحات کتابت وطباعت اور کاغذ متوسط قیمت مجلد عار گردپوش خوبصورت پتہ :- اردو بک اسٹال لاہور۔

رشید اختر صاحب ندوی اردو میں ناول نگاری کے میدان کے نئے رہ نورد ہیں۔ اس سے پہلے ان کے دو ناول شائع ہو چکے ہیں جو ہماری نظر سے نہیں گذرے۔ لیکن اس ناول سے اندازہ ہوتا ہے کہ لائق مصنف میں کامیاب ناول نگار ہونے کی تمام صلاحیتیں موجود ہیں۔ پلاٹ کی عمدگی اور ترتیب کے ساتھ ان کی زبان بھی ان اسقام سے پاک ہے جو آج کل کے عام نوجوان افسانہ نگاروں میں پائے جاتے ہیں۔

اس ناول کے قصہ میں سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ عموماً عشق کا آغاز لڑکوں سے ہوتا ہے لیکن مصنف نے اس میں یہ دکھایا ہے کہ تین لڑکیاں رشیدہ۔ حسینہ۔ اور حسنا جو معزز گھرانوں سے تعلق رکھتی ہیں اور انگریزی تعلیم یافتہ بھی ہیں بیک وقت ایک نوجوان مگر کیرکٹر کے مضبوط اور وفا سرشت نعیم پر عاشق ہو جاتی ہیں۔ رشیدہ نعیم کی پھوپی زاد بہن ہے اس لئے دونوں کی منگنی بھی ہو جاتی ہے۔ حسینہ، نعیم کے استاد کی جو دہلی یونیورسٹی میں پروفیسر ہیں بہت ہی چہیتی بیٹی ہے۔ اور حسنا، حسینہ کی سہیلی۔ ایک معزز سرکاری عہدہ دار کی اکلوتی دختر نیک اختر ہے۔ نعیم خوش اخلاقی کی وجہ سے ان دونوں لڑکیوں سے محبت کرتا اور ان کی محبت کو قدر کی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ چنانچہ ان کے ساتھ وہ کشمیر بھی جاتا ہے

اور یہاں کی سرسبز و شاداب وادیاں ان کے نغماتِ محبت سے گونج اٹھتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اس کا دل رشیدہ کی محبت سے غافل نہیں ہوتا اور وہ تعلیم سے فراغت کے بعد اسی سے شادی کرنے کا عزم بالجزم رکھتا ہے۔ آخر کار ایک دن نعیم کو اچانک اپنی بہن کے خط سے اطلاع ملتی ہے کہ رشیدہ ایک حولدار کے ساتھ گھر کا زیور وغیرہ لیکر فرار ہوگئی ہے۔ نعیم کو اس حادثے سے اس درجہ تاثر ہوتا ہے کہ وہ دماغی توازن کھو بیٹھتا ہے اور پاگل خانہ میں بند کر دیا جاتا ہے۔ نعیم کے پاگل ہوتے ہی اس کی عاشق زار حسینہ نعیم کے خیال کو دل سے نکال باہر کرتی ہے اور جلد ہی ایک نوجوان بشیر سے شادی کر لیتی ہے جس سے وہ پہلے سیدھے منہ بات کرنا بھی پسند نہیں کرتی تھی۔ البتہ حسنا اب بھی نعیم سے اسی طرح محبت کرتی ہے اور نعیم کی اس حالت کو دیکھکر وہ خود بھی نیم پاگل سی ہوگئی ہے اور اب اس کا محبوب ترین مشغلہ یہ ہے کہ روزانہ پاگل خانہ جاکر گھنٹوں اُس سے بات چیت کرتی رہتی ہے۔

اس ناول سے اندازہ ہوتا ہے کہ موجودہ اعلیٰ طبقہ کی روشن خیالی نے نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کو آزادی کے ساتھ خلاملا کرنے کی اجازت دیکر ہماری معاشرت کے جسم کو کس درجہ مسموم کر دیا ہے۔ ناول کا قصہ فرضی سہی، لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ آج اس قصہ کا مصداق ہزاروں خاندانوں میں نہیں پایا جا سکتا۔ فنی اعتبار سے مصنف سے بعض فروگذاشتیں بھی ہوگئی ہیں۔ جو امید ہے مشق تحریر کی ترقی کے ساتھ ساتھ خود اصلاح پذیر ہو جائیں گی۔

اِسلام کا اقتصادی نظام

تالیف مولانا محمد حفظ الرحمٰن صاحب سیوہاری

اس کتاب میں اسلام کے پیش کیے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں صرف اسلام کا اقتصادی نظام ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کا راستہ پیدا کیا ہے۔ اس وقت اقتصادی مسئلہ تمام دنیا کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ سرمایہ داری کی تباہ کاریوں سے تنگ آئی ہوئی قوموں کے سامنے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ وہ کونسا نظام ہے جسے اختیار کر کے ایک انسان کو انسانوں کی طرح زندہ رہنے کا حق مل سکتا ہے۔ آپ اگر اسلام کی اقتصادی وسعتوں کا مکمل نقشہ دیکھنا چاہتے ہیں تو اس کتاب کو ضرور ملاحظہ فرمائیے۔ اپنے موضوع پر پہلی کتاب ہے۔ صفحات ۲۶۴۔ قیمت مجلد عہ غیر مجلد عہ

سوشلزم کی بنیادی حقیقت

مترجم سید مغنی الدین صاحب شمسی ایم اے

اشتراکیت کی بنیادی حقیقت اور اُس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن پروفیسر کارل ڈیل کی آٹھ تقریریں جنہیں پہلی مرتبہ اُردو میں منتقل کیا گیا ہے، ان کے ساتھ سوشلزم کے حالات اور اُس کی موجودہ رفتار ترقی کے متعلق مترجم کی جانب سے ایک مبسوط اور محققانہ مقدمہ بھی شامل ہے، کتابت طباعت کاغذ نہایت عمدہ صفحات ۲۰۴۔ قیمت مجلد عہ غیر مجلد عہ

ہندوستان میں قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ

آزاد ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کی مکمل عملی تشکیل پر پہلا بصیرت افروز مضمون جس میں دار القضا کے مقاصد کی تشریح، محکمۂ قضا کی مالی مشکلات کے حل، قاضیوں کے انتخابی شرائط اور ان کے تعلیمی نصاب پر نہایت مفید اور جامع بحث کی گئی ہے۔ نیز مضمون کی تمہید میں موجودہ محمڈن لا کی تمام قابل ذکر دفعات پر زبردست تنقید کی گئی ہے۔ صفحات ۴۸۔ قیمت ۳ر

منیجر ندوۃ المصنفین قرول باغ نئی دہلی

Registered No. L 4305.

قواعد

(۱) برہان ہر انگریزی مہینہ کی ۱۵ تاریخ کو ضرور شائع ہو جاتا ہے۔

(۲) مذہبی، علمی، تحقیقی، اخلاقی مضامین بشرطیکہ وہ علم وزبان کے معیار پر پورے اتریں برہان میں شائع کیے جاتے ہیں۔

(۳) باوجود اہتمام کے بہت سے رسالے ڈاک خانوں میں ضائع ہو جاتے ہیں جن صاحب کے پاس رسالہ نہ پہنچے وہ زیادہ سے زیادہ ۲۰ تاریخ تک دفتر کو اطلاع دے دیں، ان کی خدمت میں رسالہ دوبارہ بلاقیمت بھیجدیا جائیگا۔ اس کے بعد شکایت قابلِ اعتنا نہیں سمجھی جائیگی۔

(۴) جواب طلب امور کے لیے ارکا ٹکٹ یا جوابی کارڈ بھیجنا ضروری ہے۔

(۵) "برہان" کی ضخامت کم سے کم اسی صفحے ماہوار اور ۹۶۰ صفحے سالانہ ہوتی ہے۔

(۶) قیمت سالانہ پانچ روپیہ۔ ششماہی دو روپیہ بارہ آنے (مع محصول ڈاک) فی پرچہ ۸؍

(۷) منی آرڈر روانہ کرتے وقت کوپن پر اپنا مکمل پتہ ضرور لکھیے۔

جید برقی پریس دہلی میں طبع کرا کر مولوی محمد ادریس صاحب پرنٹر و پبلشر نے دفتر رسالہ برہان قرولباغ دہلی سے شائع کیا